AUTHOR:

KIERKEGAARD, SOREN

TITLE:

WYBOR PISM. Z PORTRETEM AUTORA ...

PLACE:

LWOW

DATE:

1914

Master Negative #

93-81208-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Selections. Polish.

Kierkegaard, Søren ~~Aabye~~, 1813-1855.
Wybór pism. Z portretem autora. Tłumaczył i wstępem opatrzył M. Bienenstock. Lwów, Nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego, 1914.
xvii, 229 p.

At head of title: Sören Kierkegaard.

I. Bienenstock, M tr.

NNC

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-24-93 INITIALS m D.C
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

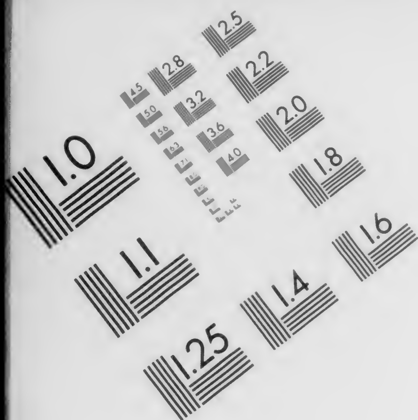


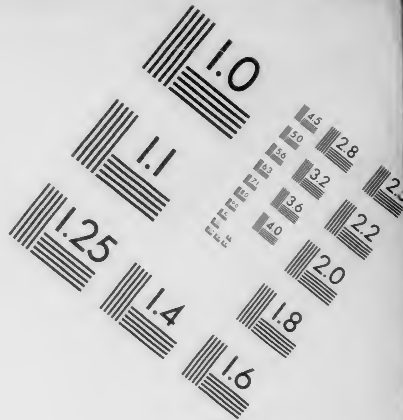
AIIM

Association for Information and Image Management

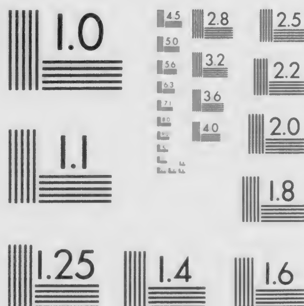
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

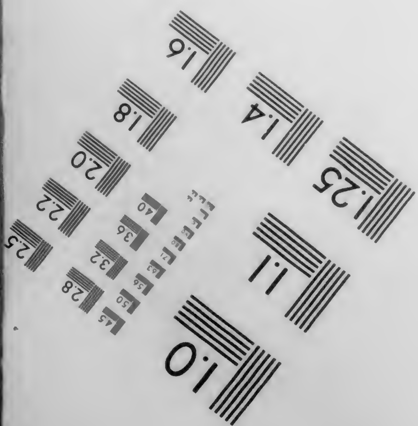
301/587-8202

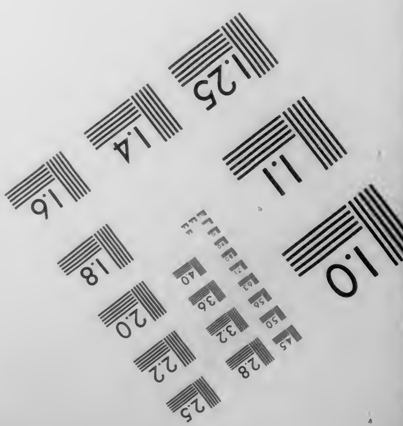










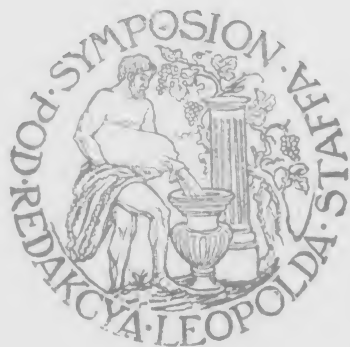


MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Sören Kierkegaard

Wybór Pism

Symposion XXII. Sören Kierkegaard



SÖREN KIERKEGAARD

ooo

WYBÓR PISM

TŁUMACZYŁ I WSTĘPEM OPATRZYŁ
DR. M. BIENENSTOCK
Z PORTRETEM AUTORA

LWÓW 1914
NAKŁADEM KSIĘGARNI POLSKIEJ B. POŁONIECKIEGO
WARSZAWA — E. WENDE I SPÓŁKA

ODBITO CZCIONKAMI DRUKARNI „PRASA" WE LWOWIE

WSTĘP.

Jan Paweł Laurens, genialny malarz francuski, powiedział o Rodinie: „On należy do rasy tych, którzy samotnie kroczą". Słowa te odnieść się dadzą z równą słusznością do „maga północy" ubiegłego wieku, Sörena Kierkegaarda. Samotnie szedł przez życie zapatrzony w błękitną dal jaśniejszej przyszłości, o którą walczył z całą namiętnością swojej chłopskiej duszy. Samotny był w dzieciństwie i późniejszem życiu, opuszczony przez wszystkich, niepoznany przez własne społeczeństwo dokonał dni żywota — wielki samotnik północy!

A dusza jego pełną była miłości i współczucia. Stokroć więcej niż inny czuł brzemię przygniatające ducha ludzkości, która dźwiga na barkach swych ciężar grzechu pierworodnego. Napróżno z nim walczył w życiu doczesnem. Życie przyszłe, wieczne, czyste i nieskalane żadnym ziemskim pierwiastkiem miało go dopiero uwolnić i ulżyć jego cierpieniom.

Ten dziwacznie odziany pisarz, włóczący się samotnie po ulicach Kopenhagi lub zamknięty wśród ścian swego z komfortem urządzonego mieszkania myślał nad rozwiązaniem zagadki wszechbytu nie jako filozof, spekulant myślowy, lecz jako wierzący chrześcijanin. Wiara, spotęgowana do paradoksalnej namiętności, miała mu utworzyć Sezam wszechbytu.

*

Znajomość Kierkegaarda zaczyna dziś dopiero przekraczać granice szczupłej jego ojczyzny, w której czuł się już za życia nieswojsko i samotnie. Niemcy i Francya dały hasło a za niemi idą inne kraje, które większą poświęcają uwagę temu arcyciekawemu „psychologicznemu apologecie“ chrześcijaństwa. U nas znany jest Kierkegaard zaledwo z nazwiska lub z „Dziennika uwodziciela“; zresztą o nim cicho. A przecież niesłusznie. Znaczenie jego sięga daleko poza interes, jaki wzbudzić potrafią dzieła jego jako takie, jako utwory potężnego, oryginalnego ducha, jako płody szalejącej, namiętnej duszy, posuwającej myśl do granic absolutu i paradoksu. Kierkegaarda uważam bowiem za przedstawiciela duszy północnej, objawionej nam przez Ibsena, Björnsona, Hamsuna i innych, z których każdy jest dla nas nową zagadką, nowem zdarzeniem w dziedzinie duchowej! I nie dziw, że tak jest. Wszak nie znamy zupełnie podłoża, z którego wyrosły te olbrzymy północne, jak monumentalne rzeźby rodinowskie z pramatki ziemi. A do któregokolwiek z utworów pisarzy północnych sięgniemy, wszędzie odnajdziemy coś z bogatej skarbnicy myślowej Kierkegaarda, którego wpływ na całe życie duchowe krajów skandynawskich stał się czynnikiem pierwszorzędnym, do dziś dnia zresztą niezupełnie jeszcze zbadanym. A choć Ibsen broni się całą siłą przeciw wpływowi Kierkegaarda, przecież „Brand“ wykazuje jego ślady, a Björnsona „Ponad siły“ jest niezrozumiałe bez znajomości kierkegaardowskiej filozofii, która ciekawe rzuca światło i na utwory romantyczno-mistycznej Selmy Lagerlöf.

Kierkegaard występuje na tle czasu, którego hasła określa doskonale Höffding w następujących słowach: „Cechą jego wspólną było przekonanie, że prawdę należy uważać jako j e d n ą i że wszystko, co wartościowe, w jakiejkolwiek ono występuje formie — w tej jednej prawdzie jest zawarte. — — — Żadnych granic dla myśli! Uzyskanie harmonii między uczuciem religijnem a fantazyą artystyczną — oto była wielka idea, która w pierwszych dziesiątkach XIX. stulecia zajmowała najwybitniejszych myślicieli“. Rzecz prosta, że takie hasła i programy nie mogły pozostać bez echa w duszy wrażliwego młodzieńca, na którego podziałały i inne jeszcze ważniejsze wpływy, potęgujące jego wrażliwość i zdolność przejmowania się obcemi myślami. Poznanie ich jest koniecznym warun-

kiem zrozumienia całej działalności literackiej Kierkegaarda.

Do czynników tych należały w pierwszym rzędzie stosunki rodzinne i atmosfera domowa a następnie prądy współczesne, na których tle rysuje się kanciasta postać apostoła absolutnego, paradoksalnego chrześcijaństwa.

Stary Kierkegaard, który dominującą miał odegrać rolę w życiu wewnętrznem syna, pochodził z Jutlandyi. Jako chłopiec pasał na stepie jutlandzkim trzody o głodzie i chłodzie, samotny i opuszczony. A gdy raz serce jego wezbrało falą żalu i boleści, dał się unieść uczuciu i bluźnił Bogu. Zdarzenie to pozostawiło jednak w duszy jego niezatarty ślad. Wiele się zmieniło w jego życiu zewnętrznem, przeniósł się do Kopenhagi, stał się tam zamożnym i poważanym kupcem, lecz nie zaznał spokoju. Grzech młodości ciężył nad jego życiem i gniótł go swem brzemieniem do ostatniej chwili. Dziwne to i na pozór niepojęte. Kto jednak zna duszę jutlandzkiego chłopa, głębokie jego poczucie grzeszności, oddanie się żarliwej, nawpół mistycznej wierze, — ten pojmie i zrozumie, co się działo w sercu ojca naszego pisarza. Do spotęgowania tego poczucia i odczucia grzechu przyczynił się i inny jeszcze powód. Był nim ruch religijny, który wtedy właśnie coraz szersze zataczał kręgi w krajach północnych, ruch religijny złożony z pierwiastków herrnhuterowskich i pietystycznych,

ogarniający jak szał mieszkańców wsi i miast. Misyonarze, wśród których znalazło się i wielu szalbierzy, wędrowali od wsi do wsi, od miasta do miasta, nawołując lud do kajania się i pokuty, modlitwy i ofiar, wpływając nie tylko na życie towarzyskie tych ludzi, lecz i na wychowanie dzieci w tym duchu. I ta okoliczność musiała wpłynąć na starego Kierkegaarda, który swoją melancholią i marzycielstwem podziałał znowu na syna, opowiadając mu ciągle o grzechu, pokucie i tajemniczem jakiemś fatum, ciążącem na ich rodzinie. Nic dziwnego, że Kierkegaard wspominał później z żalem o swej młodości, której nigdy nie użył, o tem, że, zamiast cieszyć się swobodą i radością dziecińeach, myślał ciągle o swej grzeszności, modlitwie i pokucie, do których go ojciec nawoływał. A „wcisnąć byt dziecka w rozstrzygające kategorye chrześcijaństwa jest gwałtem dokonanym choćby w najlepszym zamiarze“ — powiada sam.

Drugim czynnikiem, który decydująco wpłynął na jego działalność literacką, było życie duchowe duńskie w pierwszej połowie ubiegłego stulecia, które stało pod znakiem filozofii Hegla i spekulacyi religijnej filozofów romantycznych, którzy nigdzie może nie zaważyli tak dalece na szali życia umysłowego, jak w Danii. Szczególnie sławny a przez Kierkegaarda osławiony „system“ Hegla był tym bodźcem, który obudził drzemiącą w duszy Kierkegaarda opozycyę. Stojąc na biegunie

wprost przeciwnym, walcząc o skrajny indywidualizm i prawo subjektywności, mającej wybrać „albo — albo“, musiał wystąpić przeciw kompromisowym „medyacyom“ heglowskim, które miały wszystkie sprzeczności wyrównać i wytłómaczyć je jako pewne konieczne momenty rozwojowe. Gdy Hegel (podobnie jak Szleiermacher) widział w dogmatach religijnych symbole abstrakcyjnych, ogólnych pewnych idei, zarzucał Kierkegaard wszelki symbolizm, uważając wiarę czynną za najwyższy akt woli i doskonałości ducha. Na tle zaś filozofii Hegla rozwinęła się filozofia religijna duńska, której przedstawiciele jak Martensen, Heiberg, Sibbern i inni szukali w własnej osobowości prawdy, rozwiązania zagadek bytu i wiary. Twórcza oryginalność, subjektywna prawda własna, konsekwentna wiara — oto były hasła, jakie podówczas rozbrzmiewały w świecie ducha i jakie odegrały mniejszą czy większą rolę w twórczości literackiej Kierkegaarda.

*

Życie jego było bardzo ubogie w zdarzenia zewnętrzne. Urodził się 5 maja 1813 roku w Kopenhadze, którą przez całe życie raz tylko opuścił, gdy w Berlinie szukał u Schellinga nowych myśli, nowych idei. Rozczarowany jednak wykładami starzejącego się już myśliciela wrócił do rodzinnego miasta, w którem pozostał (podobnie jak Kant w Królewcu) do końca swego życia. Dwa zdarzenia krwawemi zapisały się zgłoskami w księdze jego żywota. Nieszczęśliwa miłość do niejakiej Reginy Olsen i zerwanie z nią zaręczyn, oraz walka z satyrycznem pismem „Korsarzem“, redagowanem przez Goldschmidta. Jedyne dwa wypadki, które odczuła cieplarniana dusza naszego myśliciela tem intenzywniej i silniej, im mniejszą była rzeczywista ich wartość. Stosunek jego do Reginy Olsen, zakończony zerwaniem znajomości, złamał go duchowo i spotęgował jego melancholię do chorobliwości, a napaści satyryczne brukowego „Korsarza“ wzbudziły w nim takie żal, taki pesymizm życiowy i takie roznamiętnienie polemiczne, że musiało ono do reszty zniszczyć nadwątlone jego serce. Nic dziwnego też, że kiedy nadto po śmierci biskupa Mynstera wystąpił do otwartej, zaciekłej walki z oficyalnymi przedstawicielami kościoła duńskiego, uległ trudom i mozołom życia i padł jak bohater na polu walki, rażony apopleksyą na ulicy Kopenhagi. Samotny i opuszczony za życia, dokonał też samotnie dni żywota w szpitalu 11 listopada 1855 roku.

*

Znanym jest miedzioryt Dürera, „Rycerz, śmierć i dyabeł“. Rycerz w pełnej zbroji wraca do domu. Droga prowadzi przez wąwóz leśny, w którym spotyka dwie dziwne, straszne postacie. Z jednej strony czyha nań śmierć wszechwładna i pokazuje

mu ironicznie klepsydrę na znak, że godziny jego życia upływają, a z drugiej wyciąga po niego łapę dyabeł, potwór wstrętny, o świńskim ryju, jako symbol wszelkich brudnych chuci. Lecz rycerz nieustraszony jedzie dalej, ufny i wierzący, że dopóki Bóg nie zechce, dopóty się mu nic złego stać nie może. Takim „rycerzem wiary“ ma — według Kierkegaarda — być każdy z nas. Nieustraszony, wśród grozy namiętności i pokus życiowych, ma kroczyć naprzód po ścieżce wiary, ścieżce stromej i niebezpiecznej, lecz pewnie wiodącej do celu. A wiara ta ma być cicha, korna, gotowa do ofiar, cierpień i trudów. Milczenie, trwoga i drżenie — oto jej wyraz. Ale do tej wiary dojść naprzód trzeba poprzez dziki i straszny las, pełen ostu i cierni, przez który należy się przebić na wzór owego dürerowskiego rycerza, pewnego siebie i ufnego w Boga, któremu służy i którego kocha.

Rozwój duchowy człowieka, prowadzący do wiary, odbywa się przez trzy fazy: estetyczną, etyczną i religijną. Ta nauka o „fazach na drodze żywota“ stanowi też podstawę całej poetyczno-filozoficznej twórczości Kierkegaarda, w niej polega jego znaczenie. Od jednej fazy do drugiej przedostaje się duch nasz nie drogą powolnego łagodnego przejścia, lecz przez nagły „skok“, pewien bliżej przez Kierkegarda nieokreślony akt woli, stanowiący ulubioną jego kategoryę,

W fazie pierwszej e s t e t y c z n e j stara się

jednostka tylko o użycie, rozkosz i szczęście przemijające, chwilowe i zmienne. Rządzi nią przypadek, moment, nastrój. Dusza jej porusza się wśród samych możliwości, rozprasza się we wszystkich kierunkach, szuka ciągłej odmiany, nowości nigdy nie nasycona, zawsze głodna i pragnąca. Stara się unikać wszystkiego, co krępuje i więzi, co zmusza nas do wytrwania, „postanowienia“ i „powtórzenia“ — to też estetyk nie szuka ani trwałej miłości ani dozgonnej przyjaźni ani pewnego, określonego zawodu, lecz żyje lekko, powierzchownie, z dnia na dzień, zamarzony, romantyczny, swobodnie bujając jak motyl, który co chwila na innym spocznie kwiecie, aby ssać zeń słodycz. Ideałem estetyka jest „być styczną do obwodu życia, uchwycić chwilowe dotknięcie a potem na mocy siły odśrodkowej w czas uciec“.

Inaczej dzieje się w fazie drugiej, e t y c z n e j. Gdy u estetyka decydującymi motorami życia były: chwila, przypadek, nastrój — wstępują w ich miejsce w stanie etycznym inne kategorye, a mianowicie kategorye o b o w i ą z k u, p o w t ó r z e n i a i p o s t a n o w i e n i a. Przez „powtórzenie“ rozumie Kierkegaard „koncentracyę, wejście w siebie i pogłębienie siebie samego“, prowadzące do udoskonalenia własnej osobowości. Przez takie pogłębienie i udoskonalenie się zamienia się jednostka w „osobnik“, który jest najważniejszą kategoryą etyki Kierkegaarda. Osobnik jako taki przeciwsta-

wia się „innym“, tłumowi, ogółowi, rodzajowi. Zadaniem i celem osobnika jest wzbudzenie w sobie żalu i skruchy, ćwiczenie i naginanie woli, objawianie swej duchowej wolności, która w stanie estetycznym była tylko pozorną i złudną. Fazę etyczną, bezpośrednio wiodącą do stanu trzeciego i ostatniego, do fazy religijnej, określa Kierkegaard dobitnie w następujący sposób: „Bóg stworzył, bez krzywdy i zaprzeczenia miłości, która jest jego istotą, człowieka wyposażonego w dary jak nikogo innego, wysadził go na odludnem miejscu i rzekł do niego: Przeżyj teraz w napięciu, jakiego nikt inny nie zna, byt ludzki — przeżyj tak, aby połowa tego wystarczyć mogła do przemiany całego czasu; ale ty i ja jesteśmy pewni tego, że całe twoje dążenie nie ma mieć żadnego znaczenia dla nikogo innego, a mimo to masz, pojmij dobrze, chcieć to, co etyczne, i masz, pojmij dobrze, masz być tem natchniony, gdyż to jest najwyższe“.

Aby jednak osobnik mógł spełnić swój obowiązek etyczny, musi wstąpić w stosunek do Boga, który jest najwyższym i najdoskonalszym stosunkiem etycznym. A dokonywa tego w fazie ostatniej, religijnej. Stosunek ten jest bezwzględny, absolutny, nie znający kompromisów ni ograniczeń. Wejść w taki stosunek nie jest rzeczą łatwą, dlatego poprzedzają go „trwoga i drżenie“ nieskończone cierpienie i samozaparcie się. Bóg

takiego „rycerza wiary“ nie jest żadnym nieuchwytnym ideałem, do któregoby się miał wznieść, jest on raczej „idealnością, którą należy wprowadzić w rzeczywistość“, przepoić nią całe swoje jestestwo i całą istotę swoją. Kierkegaard odróżnia dwie formy fazy religijnej. W pierwszej, łatwiejszej, dostępnej dla każdego śmiertelnika „wieczne jest ogólnem tłem życia i bytu“. Druga forma wyższa, „transcedentna“, jest wyrazem wiary paradoksalnej, w której osobnik wstępuje w stosunek bezpośredni do absolutu, do „Boga w czasie“, będącego w sobie paradoksem. Tą wiarą paradoksalną właśnie jest chrześcijaństwo Nowego Testamentu, religia bezbrzeżnego cierpienia, intelektualnej i moralnej namiętności, duchowej doskonałości.

Rzecz jasna, że kto w ten sposób pojmował prawdziwe chrześcijaństwo, nie mógł pogodzić się z chrześcijaństwem „oficyalnem“. Toteż walczy z niem Kierkegaard z całą namiętnością i całą siłą potężnej swojej indywidualności w szeregu polemicznych pism ulotnych, które wydawał pod wspólnym tytułem „Chwila“. Zarzuca oficyalnemu kościołowi osłabienie woli i wiary, blichtr i powierzchowność, brak uczucia i potęgi słowa, które cechowały chrześcijaństwo „pierwowzoru“ i jego apostołów, choć i ci już obniżyli stan prawdziwej wiary. A choć w tych zarzutach Kierkegaard pod niejednym względem przeholował, bije z nich jed-

nak taka głębia przekonania, taka krynica uczciwości i prawdy, że nie zwracamy uwagi na przesadę, poddając się bezwzględnie czarowi jego słowa. A paradoks jego „jeżeli wszyscy jesteśmy chrześcijanami, to eo ipso chrześcijaństwa niema“ nabiera tem więcej prawdopodobieństwa i słuszności, im więcej podziwiamy jego oburzenie i apostolskie natchnienie.

*

Znaczenie twórcy „Albo — Albo“ sięga jednak poza jego genialne utwory i paradoksy. Polega ono raczej na społeczno-wychowawczej ich wartości. Szukaj zawsze własnej prawdy, bądź sobą i tylko sobą, żyj i działaj bez kompromisów i połowiczności, wierz gorąco i namiętnie, a wiara ta będzie twojem szczęściem, staraj się wznieść na wyżynę czynu i postanowienia, naśladować pierwowzór szlachetności i cnoty, Chrystusa, stań mu się „współczesnym“ — oto moc myśli i idei, spoczywających w dziełach Kierkegaarda. I choćby dla tych kilku tylko myśli przewodnich opłaca się bliżej zapoznać z dziełami jego, zwalczyć trudności, jakie nastręcza styl ich dyalektyczny, często suchy i zawiły. Mogą one oddać nieocenione usługi na polu społecznego wychowania i podniesienia ludzkości z nizin przyziemnych w krainę ideału i duchowego piękna. Kierkegaard jako pedagog społeczny czeka jeszcze swego krytyka; Kierkegaard jako pisarz sam za siebie przemówi z kart tego zbioru. A mottem jego niechaj będzie testament twórcy „Faz“: „Ja walczę o wolność — o przyszłość, o Albo — Albo. Oto jest skarb, jaki zostawić pragnę tym, których tu na ziemi kocham“.

Z „ALBO-ALBO“.

O równowadze estetycznego i etycznego pierwiastka w rozwoju osobowości.

Przyjacielu!

To, com Ci często mówił, powtarzam raz jeszcze albo raczej nawołuję Cię do tego: Albo — Albo; aut — aut; pojedyncze bowiem aut, którego używamy do sprostowania czegoś, nie wyjaśnia sprawy, gdyż to, o czem tu mówimy, jest zanadto ważne, aby się móc zadowolić pewną jego częścią; jest zanadto zwięzłe w sobie, aby je móc posiąść częściowo. Zachodzą pewne okoliczności w życiu, w których stosowanie Albo — Albo zakrawałoby na śmieszność lub szaleństwo; są jednak i ludzie, których dusze zanadto niejednolite, aby pojąć mieli, ile zawartego jest w takim dylemacie, których osobowości brak na tyle energii, aby mogli wyrzec z patosem: Albo — Albo.

Na mnie czyniły te słowa zawsze silne wrażenie i czynią je wciąż jeszcze, zwłaszcza gdy wymawiam je poprostu i bez sztuczności, zawierają

bowiem możliwość poruszenia najskrajniejszych sprzeczności. Działają one na mnie jak zaklęcie, nastrajają duszę mą na wysoki ton powagi, a czasem na wskróś nią wstrząsają. Cofam się myślą wstecz do wczesnej młodości, gdy nie pojmując należycie, co znaczy dokonać w życiu wyboru, słuchałem z dziecinną ufnością mów dorosłych, a chwila wyboru została dla mnie zawsze uroczystą i czcigodną, chociaż i wtedy, gdy wybierałem, ulegałem wpływowi drugich.

Myślę wtedy o chwilach późniejszego życia, w których miałem dokonać stanowczego wyboru, a dusza ma w godzinie rozstrzygnięcia dojrzewała do wieku męskiego. Myślę wtedy o tych wielu mniej ważnych, lecz dla mnie wcale nieobojętnych zdarzeniach w życiu, gdy wybierać musiałem. Choć bowiem j e d e n jest tylko stosunek, w którym słowo to ma swoje absolutne znaczenie, mianowicie ilekroć z jednej strony zjawiają się prawda, sprawiedliwość i świętość, a z drugiej rozkosze i żądze, ciemne namiętności i przepaść zguby, to jednak ważne jest bądź co bądź i w sprawach, w których przy wyborze nie narażamy swej niewinności, aby należycie wybrać, siebie samego zbadać i nie zaczynać w cierpieniu znowu od tego, z czego już raz wyszliśmy, gdy zawsze jeszcze dziękować można Bogu, że nie mamy sobie nic więcej do zarzucenia, jak tylko tyle, żeśmy czas stracili. W mowie potocznej używam tych

słów tak, jak używają ich inni, byłoby przecież głupią pedanteryą zupełnie je wyrugować; a jednak niekiedy obciąża mi duszę, gdy ich użyłem dla drobnostek. Wtedy zdejmują one codzienne swe szaty i występują przed oczyma mego ducha w całej dostojności, w całej okazałości.

A choć życie moje ma już swe Albo — Albo za sobą, wiem jednak bardzo dobrze, że niejedno jeszcze zajść może zdarzenie, gdy ono będzie miało pełne znaczenie. Tymczasem spodziewam się, że słowa te, spotkawszy mię na drodze mego żywota, w odpowiednim znajdą mię nastroju i spodziewam się odpowiednio wybrać, gdy znowu wybierać wypadnie; w każdym razie będę się starał uczynić to z niekłamaną powagą; w ten sposób przynajmniej wrócę najłatwiej z drogi fałszywej na prawdziwą.

Wybór sam rozstrzyga o istocie osobowości; przez wybór utonie ona w tem, co wybrała, a jeżeli nie wybierze, umiera na suchoty. Przez chwilę tak się dzieje, przez chwilę zdawać się może, jakoby to, co nam wybór utrudnia, leżało poza wybierającym; że nie pozostaje on do wyboru w żadnym stosunku, że może wobec niego pozostać indyferentnym. Ta chwila — to chwila rozważania. Lecz to się tylko tak wydaje: w rzeczywistości pozostaje to, co ma być wybrane, w najistotniejszym stosunku do wybierającego, a gdy mowa o wyborze w odniesieniu do jakiejś kwe-

styi życiowej, musi jednostka przecież w tym samym czasie także żyć, wskutek czego, im dłużej zwleka z wyborem, tem łatwiej ulega zmianie to, co ma być wybrane, chociaż człowiek ów wciąż rozważa i rozważa w mniemaniu, że przez to oddziela od siebie sprzeczności wyboru. Rozważając w ten sposób Albo — Albo życiowe, nie żartujemy z niem więcej. Widzimy wtedy, że osobowość nie ma czasu na doświadczenia, że wciąż spieszy naprzód i jużto tak, jużto owak, to lub tamto przyjmuje, przez co wybór w następnej chwili staje się już trudniejszy, gdyż to, co jest dane, ma być cofnięte.

A w końcu nadchodzi chwila, w której Albo — Albo jest zupełnie wykluczone, nie dlatego, że człowiek wybrał, lecz że tego zaniechał, co i w ten sposób da się wyrazić, że inni wybrali za niego, gdyż on stracił siebie samego.

Wybór estetyczny nie jest wyborem. Wogóle „wybierać“ jest właściwym i ścisłym wyrazem dla etycznego. Wszędzie, gdzie w ściślejszem znaczeniu mowa o Albo — Albo, można być zawsze pewnym, że chodzi przytem o etyczne. Jedynem absolutnem Albo — Albo, jakie istnieje, jest wybór między dobrem a złem, ale ten jest także absolutnie etyczny. Wybór etyczny jest albo całkiem bezpośredni i o tyle nie jest wyborem, albo gubi się w rożnorodności. Gdy młode dziewczę idzie za wyborem serca, to wybór ten, zresztą wcale

piękny, nie jest przecież w istocie żadnym wyborem, gdyż wybiera ono całkiem bezpośrednio.

Rozważając estetycznie najrozmaitsze zadania życiowe, nie dochodzimy łatwo do Albo — Albo, lecz do całej różnorodności, gdyż nie akcentujemy w tym wypadku momentu rozstrzygającego w wyborze etycznie, wybiera się zaś tylko chwilowo, nie wybierając absolutnie, wskutek czego można w następnej chwili wybrać znowu co innego.

Wybór etyczny jest zatem pod pewnym względem o wiele łatwiejszy, o wiele prostszy, pod innym jednak względem nieskończenie trudniejszy. Kto chce swój cel życiowy etycznie określić, nie rozporządza w ogólności tak znacznym doborem, za to jednak *aut* wyboru ma dlań o wiele większe znaczenie. Żebyś mię należycie rozumiał, mówię Ci wprost: Przy wyborze nie chodzi tak dalece o to, aby odpowiednio wybrać, lecz o energię, o powagę, o patos wybierania. Tu bowiem objawia się osobowość w swojej wewnętrznej nieskończoności, a przez to znowu konsoliduje się. Jeżeli człowiek wybierze nawet fałszywie, odkryje wkrótce na mocy energii, z którą wybierał, że nie wybrał odpowiednio. Albowiem wskutek dokonania wyboru z najgłębszą energią całej osobowości klaruje się istota człowieka, a on sam przechodzi w bezpośredni stosunek do wiecznej Mocy, która wszędzie cały świat przenika.

Tej apoteozy, tego wyższego święcenia nie

osiąga nigdy człowiek, który wybiera tylko estetycznie. Rytm jego duszy jest mimo całą jej namiętność tylko spiritus lenis.

Moje Albo—Albo nie oznacza na razie wyboru między dobrem a złem; oznacza ono wybór, na podstawie którego wybiera się dobre i złe, albo odrzuca się jedno i drugie. Wprawdzie ten, który wybiera dobre i złe, wybiera dobre, ale okazuje się to dopiero później; estetyczne bowiem nie jest złem, lecz indyferencyą, dlatego też powiedziałem, że etyczne stanowi o wyborze. Kto wybiera etyczne, wybiera dobre, ale dobre jest tu całkiem abstrakcyjne, i nie wynika z tego bynajmniej, aby wybierający, dlatego że raz wybrał dobre, innym razem nie mógł wybrać złe.

Widzisz znowu, jak ważny jest wybór i że tem, o co chodzi, nie jest tak dalece rozważanie, jak chrzest woli, gdy ona przejmuje tamto w etycznem. Im więcej czasu upływa, tem trudniejszy staje się wybór, gdyż dusza pozostaje zawsze w jednej części dylematu, a wyzwolenie jej staje się coraz trudniejsze i trudniejsze.

Ja walczę o wolność — po części tu w tym liście, po części i przedewszystkiem w sobie samym — o przyszłość, o Albo — Albo. Oto jest skarb, jaki zostawić pragnę tym, których tu na ziemi kocham.

Zaiste, gdyby syn mój był teraz w tym wieku, iżby mię mógł należycie rozumieć i gdyby nadeszła ostatnia moja chwila, rzekłbym do niego: Nie zostawiam Ci majątku, ni tytułu, ni wysokich godności; ale wiem, gdzie ukryty jest skarb, który może Cię wzbogacić bardziej niż świat cały, a skarb ten jest twój; ukryty jest w twojem własnem wnętrzu; jest nim Albo — Albo, które człowieka wynosi wysoko ponad aniołów.

To, co w mojem Albo — Albo jest tak ważne, to etyczne. Niema tu więc mowy jeszcze o tem, że się coś wybiera, ani też o tem, że to, co wybrano, jest rzeczywiste, lecz mowa o rzeczywistości wyboru. To jednak jest rozstrzygające. A do tego dojść może jeden przez drugiego.

W jednym z poprzednich listów wspomniałem, że miłość użycza istocie ludzkiej harmonii, która nigdy nie może zupełnie zginąć; teraz zaś mówię: Gdy człowiek dokonał wyboru, udziela mu on niezatraconej wartości. Jest wielu dających bardzo dużo na to, aby naocznie zobaczyć tego lub owego znakomitego męża. Wrażenia tego nie zapominają nigdy, a jednak — przy całej ważności takiego widoku, nie jest on niczem wobec chwili wyboru.

Gdy wszystko naokoło człowieka pogrąży się w ciszy, gdy wszystko staje się uroczyste jak noc gwiezdna, gdy dusza czuje się samą we wszechświecie, zjawia się jej nie mąż znakomity, lecz wieczna niebiańska Moc, a Ja wybiera samo siebie, albo raczej, poczyna samo siebie. Wtedy dusza

ujrzała Przenajwyższe, czego żaden wzrok śmiertelny ujrzeć nie może i czego nigdy zapomnieć nie można, wtedy osobowość otrzymuje pasowanie na rycerza, które nadaje jej szlachectwo po wieczne czasy. Przez to człowiek nie staje się innym, niż był przedtem, lecz staje się tylko tym, kim już był przedtem.

Przez wybór absolutny stało się etyczne, jak widzieliśmy, prawem życia, z czego jednak nie wynika bynajmniej, by estetyczne było zupełnie wykluczone. W etycznem jest osobowość skoncentrowana sama w sobie, absolutnie więc estetyczne jest wykluczone, albo jest wykluczone jako absolutne, relatywnie jednak istnieje ciągle.

Osobowość, wybierając siebie samą, wybiera się etycznie i wyklucza absolutnie estetyczne; ponieważ jednak człowiek wtedy wybiera siebie samego, a wybierając, nie staje się istotą inną, wraca estetyczne w swojej relatywności.

Albo — Albo, którego się domagam, jest zatem w pewnem znaczeniu absolutne, gdyż wybór, jaki dopuszcza, jest absolutny; pod innym jednak względem następuje Albo — Albo dopiero przez wybór; gdyż wtedy rozchodzi się o wybór między dobrem a złem. Lecz nie tem chcę się tu zająć; masz tylko uznać konieczność wyboru i obserwować życie w świetle etycznem. Zaiste nie jestem etycznym rygorystą, zachwycającym się formalną, abstrakcyjną wolnością. Skoro tylko

sam wybór stał się prawem życia, wtedy wraca wszystko, co estetyczne, i wtedy — o, Ty to sam poznasz — wtedy dopiero życie staje się piękne, wtedy dopiero może człowiek ocalić duszę i zyskać świat cały, używać świata, nie nadużywając go.

Lecz co to znaczy: żyć estetycznie, a co etycznie? Czem jest estetyczne w człowieku a czem etyczne? Na to odpowiedziałbym: Estetycznem w człowieku jest to, przez co jest on bezpośrednio tem, czem jest; etycznem zaś to, przez co staje się tem, czem się staje.

Każdy człowiek, choćby uchodził w świecie za najniższego, odczuwa potrzebę wytworzenia sobie pewnego światopoglądu, t. j. dowiedzenia się, co stanowi wartość i cel życia. Czyni to i ten, kto żyje estetycznie, a najogólniejszem wyrażeniem, jakie się słyszy we wszystkich czasach i najrozmaitszych stadyach, jest to: należy używać życia. Różniczkuje się ono stosownie do pojęcia o używaniu życia, wszyscy jednak są zgodni co do tego *jednego* wyrażenia, że należy używać życia. *Kto jednak powiada, że chce użyć życia, przyjmuje zawsze warunek, który leży albo poza jednostką albo, będąc wprawdzie własnością jednostki, nie ma w niej przecież swego początku.*

Jakkolwiek wielkie mogą być różnice w grani-

cach estetycznego, w tem jednak wszystkie stadya są istotnie równe, że duch określony jest nie jako duch, lecz bezpośrednio. Różnice mogą być nadzwyczaj wielkie, począwszy od zupełnej bezduszności, a skończywszy na najwyższym stopniu inteligencyi danej jednostki; ale nawet i na ostatnim stopniu duch nie jest określony jako duch, lecz jako właściwość.

Osobowość jest określoną bezpośrednio, nie duchowo, lecz fizycznie. Mamy pogląd życiowy, który uczy, że zdrowie jest najwyższem dobrem. Ten sam pogląd nabiera nieco poetyczniejszego wyrazu, jeżeli brzmi: Piękność jest tem najwyższem. Piękność jednak jest dobrem bardzo znikomem; dlatego ów pogląd rzadko tylko da się urzeczywistnić. Widzi się wprawdzie nieraz pannę czy młodzieńca dumnych chwilowo z powodu swojej piękności, lecz — niestety, wkrótce i oni doznają rozczarowania.

W dalszym ciągu spotykamy się z poglądem życiowym, domagającym się również używania życia, przyczem jednak warunek użycia leży poza jednostką, lecz tak, że nie bierze z niej swego początku. Osobowość określa się wtedy ogólnie jako talent, czy to będzie talent praktyczny, kupiecki, matematyczny, czy poetycki, artystyczny, filozoficzny; a zadowolenie używania życia szuka się w tem, aby talent mógł się najlepiej rozwinąć.

Jak tedy wszystkie te poglądy życiowe mają

to wspólnego, że są estetyczne, tak też podobne są do siebie pod tym względem, że opierają się na pewnej jedności, na pewnym związku i że wszystkie posiadają pewien ośrodek, około którego się wszystko obraca. To, na czem one budują życie, jest w sobie pojedyncze, dlatego też nie rozprasza się ono tak, jak życie tych, którzy lubują się w różnorodnem samem w sobie. Tak się rzecz ma mianowicie z poglądem, przy którym chcę się nieco dłużej zatrzymać. Uczy on: Używaj życia, a objaśnia to tak: Żyj według własnej chęci. Chęć jednak jest sama w sobie czemś różnem, z czego łatwo wywnioskować, że życie takie nieskończenie się rozprasza, chyba że u niektórych jednostek chęć od dzieciństwa ich ograniczała się do pewnego szczególnego upodobania, co należałoby wtedy raczej nazwać skłonnością, np. skłonność do rybołostwa, myślistwa, hodowli koni etc. Ponieważ ten pogląd życiowy rozmaicie się rozprasza, leży on — jak można łatwo pojąć — w sferze refleksyi. Refleksya ta jest jednak zawsze tylko refleksyą skończoną, a osobowość polega na swej bezpośredniości. W chęci samej indywiduum jest bezpośrednie, a jakkolwiek wyrafinowaną ona będzie, przecież indywiduum jest w niej tylko niejako bezpośrednie. W użyciu jest ono chwilą, i jakkolwiek różnorodnem będzie, przecież jest ciągle bezpośrednie, gdyż jest w chwili. Zaiste, żyć, aby zaspakajać swoje chęci, jest za-

wodem bardzo dystyngowanym, lecz niewielu tylko, dzięki Bogu, może go zrealizować, znaczna bowiem część ludzi ma jeszcze o czem innem myśleć, a jednostka musi być w posiadaniu najrozmaitszych warunków zewnętrznych, które to szczęście lub raczej nieszczęście rzadko jeno przypada śmiertelnikowi w udziale; powiadam to nieszczęście — gdyż pochodzi ono bez wątpienia nie od od bogów łaskawych, lecz od zagniewanych.

Przeważna część ludzi pod tym względem tylko fuszeruje, w historyi jednak spotyka się od czasu do czasu przykład wskazujący, jak taki pogląd urzeczywistniony być może na wielką skalę; mam tu na myśli przedewszystkiem owego wszechmocnego męża, przed którym świat cały się uginał, cesarza Nerona.

Każdy estetyczny pogląd życiowy jest zwątpieniem, i każdy, kto estetycznie żyje, świadomie czy nieświadomie, zwątpił. Gdy się więc to wie, a Ty to wiesz, to wyższa forma bytu jest nieodzownym postulatem.

Wybierz zatem zwątpienie, gdyż zwątpienie samo jest już wyborem; można wątpić bez wyboru, lecz nie zwątpić.

Zwątpiwszy wybiera się znowu; lecz co wybiera się wtedy? Wybiera się samego siebie, nie w swej bezpośredniości, nie jako to przypadkowe indywiduum, lecz wybiera się samego siebie, w swojem wiecznem znaczeniu.

W nowszej filozofii roztrąbiono więcej niż należy, że wszelka spekulacya zaczyna się od wątpienia; lecz zajmując się temi kwestyami — choćby tylko pobieżnie — napróżno szukałem odpowiedzi na pytanie, w czem różni się wątpienie od zwątpienia.

Spróbuję wyjaśnić tę różnicę w nadziei, że łatwiej nieco zoryentujesz się wtedy w tej materyi. Wątpienie jest zwątpieniem myśli, zwątpienie jest wątpieniem osobowości; dlatego trzymam się tak ściśle pojęcia wyboru.

Oto jest moje hasło, nerw mego poglądu życiowego, jaki posiadam, choć nie roszczę sobie pretensyi do posiadania systemu. Wątpienie jest wewnętrznym ruchem myślenia, a w wątpieniu zachowuje się możliwie nieosobowo. Przyjmuję tedy, że myślenie, urzeczywistniając wątpienie, znajduje absolut i w nim dochodzi do spokoju, a znajduje spokój nie na mocy wyboru, lecz na mocy tej samej konieczności, co wątpiący; gdyż wątpienie samo jest koniecznością, a dojście do spokoju również. To jest to wzniosłe w wątpieniu, dla którego wielbią je i obwołują ci, którzy własnych pewno słów nie rozumieją. Jeżeli to jednak jest koniecznością, wynika stąd, że cała osobowość nie bierze udziału w ruchu. Jest zatem szczypta prawdy w tem, gdy człowiek mówi: Chciałbym chętnie wierzyć, ale nie mogę, muszę wątpić. Dlatego też wątpiący

posiada nieraz pozytywną prawdę w sobie samym, żyjącą bez wszelkiej komunikacyi z myśleniem, i może on być bardzo sumiennym człowiekiem, który wcale nie w ą t p i o znaczeniu obowiązku, wcale nie wątpi w mnóstwo sympatycznych uczuć i nastrojów.

Z drugiej zaś strony widzi się, szczególnie w naszych czasach, ludzi, którzy w głębi serca zwątpili o wszystkiem, a jednak pokonali wątpienie. Uderzyło mię to szczególnie u niektórych niemieckich filozofów.

Objektywne logiczne myślenie przeszło w swojej odpowiedniej objektywności w stan spoczynku, a jednak oni zwątpili, chociaż się bawią w objektywne myślenie, człowiek bowiem potrafi się rozerwać w bardzo rozmaity sposób, i nie ma prawie pewniejszego środka ogłuszającego, jak abstrakcyjne myślenie, gdyż rozchodzi się tu o to, aby zachować się możliwie najbardziej nieosobowo. W ą t p i e n i e a z w ą t p i e n i e należą tedy do zupełnie różnych sfer, są to rozmaite struny duszy, wprawione w ruch.

Lecz to nie zadawalnia mnie wcale; mogłoby się bowiem zdawać, że wątpienie i zwątpienie są sobie wzajemnie podporządkowane; a to nieprawda. Z w ą t p i e n i e jest wyrazem głębszym i zupełniejszym, ruch jego dalej sięga niż ruch w ą t p i e n i a. Z w ą t p i e n i e jest wprost wyrazem całej osobowości, w ą t p i e n i e — tylko sfery myślenia.

Rzekoma objektywność, którą posiada wątpienie, a którą się tak pyszni, jest właśnie wyrazem jego niedoskonałości. W ą t p i e n i e polega zatem na dyferencyi, z w ą t p i e n i e na absolutnem. Do wątpienia trzeba mieć talent, do zwątpienia nie; talent jednak jako taki jest dyferencyą, a to, co dla utrzymania się wymaga dyferencyi, nie może być nigdy absolutnem; absolutne może tylko istnieć jako absolutne dla absolutnego. Najzwyklejszy, najmniej zdolny człowiek może zwątpić; dziewica nie będąca wcale myślicielką, może zwątpić, przyczem każdy łatwo się przekona, jak nierozsądnem byłoby powiedzieć o tych dwóch, że są wątpicielami.

Powód, dla którego wątpliwość może być usunięta, choć on sam zwątpi, leży w tem, że nie szuka on zwątpienia w głębszem znaczeniu. Wogóle, nie chcąc, nie można wcale zwątpić; aby prawdziwie zwątpić, musi się to także prawdziwie chcieć; z chwilą jednak, gdy się to prawdziwie chce, wyszło się już prawdziwie poza zwątpienie; gdy się w prawdzie wybrało zwątpienie, wybrało się w prawdzie to, co zwątpienie wybiera: siebie samego w wiecznem znaczeniu. Dopiero w zwątpieniu osobowość znajduje zaspokojenie, nie z konieczności, gdyż nie zwątpię nigdy z konieczności, lecz w wolności, i dopiero w tem doszło się do absolutnego. Sądzę też, że niedaleki już jest czas, gdy drogim może kosztem dowiemy się, że, aby posiąść

absolutne, należy wyjść nie z wątpienia, lecz z zwątpienia.

Wracam do swojej kategoryi; nie jestem logikiem, lecz zapewniam Cię, że ta jedna kategorya jest nie tylko wyborem mego serca, lecz także i mego ducha, rozkoszą i szczęściem mej duszy— wracam do znaczenia wyboru. Wybierając absolutnie, wybieram zwątpienie, a w zwątpieniu wybieram absolutne, gdyż sam jestem absolutnem — przyjmuję absolutne i jestem tem absolutnem; a jako zupełnie z niem identyczny muszę powiedzieć: Wybieram absolutne, a absolutne wybiera mnie, przyjmuję absolutne a absolutne przyjmuje mnie; jeżeli bowiem nie pamiętam o tem, że ten drugi wyraz jest również absolutny, to moja kategorya wyboru jest nieprawdziwą; jest ona bowiem właśnie identycznością tamtych dwóch. Tego, co wybieram, nie przyjmuję, nie mógłbym przecież wybrać, gdyby ono nie było już dane, a jednak, gdybym go nie przyjął przez to, że je wybieram, nie wybrałbym go. Ono istnieje, gdyż inaczej nie mógłbym go wybrać; nie istnieje, gdyż istnieje dopiero przez to, że ja je wybieram, w przeciwnym razie mój wybór byłby illuzyą.

Lecz co ja wybieram, to czy owo? Nie, gdyż wybieram absolutnie, a absolutnie wybieram właśnie przez to, że nie postanowiłem wybrać tego lub owego. Wybieram absolutne, a czem jest absolutne? Jest niem własna moja samość w jej wiecznem

znaczeniu. Czego innego, jak siebie samego, nie mogę nigdy wybrać jako coś absolutnego, gdyż wybierając co innego, wybieram je jako skończoność, nie wybieram go więc absolutnie. Nawet Żyd, który wybrał Boga, nie wybrał absolutnie. Wprawdzie wybrał absolutne, ale nie wybrał go absolutnie, a przez to przestało ono być absolutnem i stało się skończonością.

Lecz czemże jest ta moja samość? Gdybym chciał mówić o pierwszej jej chwili, o pierwszym jej wyrazie, odpowiedziałbym: jest to najabstrakcyjniejsze ze wszystkiego a jednak równocześnie najkonsekwentniejsze ze wszystkiego — jest to wolność.

Człowiek posiada siebie samego tedy jako określonego przez siebie samego, chcę powiedzieć jako wybranego przez siebie samego, jako wolnego; gdy jednak posiada siebie samego w ten sposób, pokazuje się absolutna dyferencya, dyferencya między dobrem a złem. Dopóki się jeszcze sam nie wybrał, dopóty ta dyferencya pozostaje w ukryciu.

Jak wogóle objawia się dyferencya między dobrem a złem? Czy da się ona pomyśleć, to znaczy, czy istnieje dla myśli? Nie. Myśląc, zachowuję się wobec tego, co myślę, koniecznie, ale właśnie dlatego nie istnieje różnica między dobrem a złem. Pomyśl, co chcesz, czy pomyślisz najabstrakcyjniejszą ze wszystkich kategoryi czy

najkonkretniejszą, nie myślisz nigdy pod kątem określenia dobrego i złego; pomyśl całą historyę, a myślisz tylko o koniecznym ruchu idei, lecz nie myślisz nigdy pod kątem określenia dobrego i złego. Myślisz zawsze o relatywnych dyferencyach, nigdy o absolutnej dyferencyi. Można zatem chętnie przyznać filozofii w tem racyę, że nie może pomyśleć sobie absolutnej sprzeczności, z czego jednak nie wynika bynajmniej, by ona nie istniała. Myśląc, czynię także siebie samego nieskończonym, ale nie absolutnym, gdyż znikam w absolutnem; dopiero, wybierając siebie samego absolutnie, czynię się absolutnie nieskończonym; i w ten sposób jestem sam absolutnem, gdyż tylko siebie samego mogę wybrać absolutnie, a ten absolutny wybór siebie samego jest moją wolnością, i tylko siebie samego wybierając absolutnie, przyjmuję absolutną dyferencyę, mianowicie dyferencyę między dobrem a złem.

Chcąc w myśleniu wyróżnić moment samookreślenia, powiada filozofia: Absolutne istnieje przeto, że ja je myślę; ale ponieważ ona sama przekonana jest o tem, że przez to jest określone tylko wolne, nie konieczne myślenie, podstawia inny wyraz, mianowicie ten, że moje myślenie absolutnego jest samomyśleniem absolutnego we mnie. To wyrażenie nie jest wcale identyczne z poprzedniem, natomiast jest ono bardzo charakterystyczne. Moje myślenie mianowicie jest momen-

tem absolutnego i w tem leży konieczność mego myślenia, w tem leży konieczność, z którą ja myślę. Inaczej ma się rzecz z dobrem. Dobre istnieje przez to, że ja go pragnę, w przeciwnym razie nie istnieje wcale. To jest wyrazem wolności; na szczęście dzieje się tak samo z złem, istnieje ono tylko, gdy ja go pragnę.

Przez to określenia dobrego i złego nie spadły wcale do rzędu subjektywnych określeń. Raczej wyrażono przez to absolutną ważność tych określeń. Dobrem jest samowsobiebędące, przyjęte przez samegowsobiebędącego, a to jest wolność.

Tu przerywam to rozważanie, aby wykazać, jak etyczny pogląd życiowy pojmuje osobowość i życie, oraz jaką wartość przyznaje tak temu jak i tamtej. Dla porządku wracam do kilku uwag, które poczyniłem pierwej o stosunku między estetycznem a etycznem. Każdy pogląd estetyczny — powiedziałem — jest zwątpieniem; pochodzi to stąd, że opiera się on na tem, co może istnieć i nie istnieć. Tak się nie dzieje z etycznym poglądem życiowym; opiera on życie bowiem na tem, co jest jego istotną właściwością. Estetycznem — powiedziałem — jest w człowieku to, przez co bezpośrednio jest tem, czem jest; etycznem jednak to, przez co człowiek staje się tem, czem się staje. Nie znaczy to bynajmniej, że ten, kto żyje estetycznie, nie rozwija się; rozwija się on tylko z konieczności, nie w wolności, nie zachodzi w nim

metaformoza, nieskończony ruch, przez który dochodzi do punktu, z którego staje się tem, czem się staje.

Estetyczny pogląd życiowy rozważa również osobowość w stosunku do świata zewnętrznego, a wyrazem tego, o ile się to odnosi do osobowości, jest użycie. Estetycznym zaś wyrazem użycia w jego stosunku do osobowości jest nastrój. W nastroju osobowość jest obecna, choć niejako w zmierzchu. Kto żyje estetycznie, stara się mianowicie możliwie całkowicie rozpłynąć w nastroju, stara się tak w nim ukryć, żeby nie pozostało w nim nic, czegoby nastrój nie mógł pochłonąć, gdyż taka reszta powoduje zawsze zakłócenie. Im bardziej osobowość w nastroju zmierzcha, tem więcej indywiduum jest w chwili, a to jest znowu najodpowiedniejszym wyrazem estetycznego bytu; jest on w momencie. Stąd ogromne wahania, którym podlega jednostka żyjąca estetycznie. Także etycznie żyjący zna nastrój, ale on nie jest dla niego najwyższem; ponieważ wybrał siebie nieskończenie, widzi nastrój przed sobą. Plusem, które nie chce się rozpłynąć w nastroju, jest właśnie ciągłość, która jest dlań najwyższem. Kto żyje etycznie, przypomina sobie swoje życie; tego nie czyni ten, kto żyje tylko estetycznie. Kto etycznie żyje, nie niszczy nastroju, przypatruje mu się przez chwilę, a chwila ta chroni go od życia w chwili, ta chwila pomaga mu w opanowaniu chęci; sztuka bowiem opanowania chęci nie polega tak dalece na tem, aby ją zabić, albo zupełnie się jej wyrzec, lecz na tem, aby chwilę określić.

Weź jakąkolwiek chęć, tajemnica jej i siła leży w tem, że w chwili jest absolutną. Słyszymy też często, że jedynym środkiem przeciw niej jest zupełne wyrzeczenie się. Jest to metoda bardzo fałszywa, która co najwyżej w chwili prowadzi do celu. Pomyśl sobie człowieka, który oddał się grze. Chęć budzi się z całą namiętnością, zdaje mu się, że o życie chodzi, gdyby jej nie zaspokoił; gdy sobie sam potrafi powiedzieć: w tej chwili nie chcę grać, dopiero po godzinie, jest ocalony. Ta godzina jest ciągłością, która go ocala. Nastrój żyjącego estetycznie jest zawsze ekscentryczny, gdyż ma swoje centrum na obwodzie. Osobowość ma swoje centrum w sobie samej, a kto nie posiada siebie samego, jest ekscentryczny. Nastrój żyjącego etycznie jest ześrodkowany, on nie jest w nastroju, nie jest nastrojem, lecz ma nastrój i ma nastrój w sobie. Tem, dla czego pracuje, jest ciągłość, a ona jest zawsze panią nastroju. Jego życiu nie brak nastroju, on ma nawet nastrój ciągły, ale nabyty, jest nim to, co nazwać możemy *aequale temperamentum*. To zaś nie jest nastrój estetyczny i nikt nie posiada go z natury lub bezpośrednio.

Czy może jednak ten, który siebie samego nieskończenie wybrał, powiedzieć: Teraz posiadam

siebie samego, więcej nie pragnę, a wszelkim zmianom w życiu przeciwstawiam dumną myśl: Jestem tym, kim jestem? Bynajmniej. Gdyby człowiek chciał w ten sposób się wyrazić, poznanoby wnet, że jest na fałszywej drodze. Główny błąd polegałby w tem, że w najściślejszem znaczeniu nie wybrał siebie samego; wprawdzie wybrałby siebie samego, lecz poza swojem Ja; wybór pojąłby zupełnie abstrakcyjnie i nie ująłby siebie w swojej konkretności; nie wybrałby siebie tak, aby w wyborze pozostać w sobie samym; wybrałby siebie samego z konieczności, lecz nie w wolności; pojąłby wybór etyczny — estetycznie, błaho. Im ważniejsze w swojej prawdzie jest to, co się ma objawić, tem niebezpieczniejsze są bezdroża. Tak samo i w tym wypadku: Jeżeli jednostka pojęła siebie w swojem wiecznem znaczeniu, to ono opanowuje ją zupełnie. Czasowość znika jej z przed oczu. W pierwszej chwili napełnia ją to nieopisanem szczęściem i użycza jej absolutnej pewności. Z chwilą jednak, gdy zaczyna na to patrzeć jednostronnie, występuje z pretensyami czasowość. Ona je odrzuca; to, co czasowość jej dać może, nie ma dla niej żadnego znaczenia w porównaniu z tem, co posiada wiecznie. Wszystko zatrzymuje się przed jej oczyma; doszła niejako przed czasem do wieczności. Zatapia się w kontemplacyi, ogląda siebie samą, ale to nie może wypełnić czasu. Wtedy dochodzi do przekonania,

że czas, czasowość jest jej zgubą, żąda doskonałej formy bytu i znowu opanowuje ją znużenie, apatya wielce podobna do znużenia, towarzyszącego użyciu. Apatya tak dalece może dokuczyć człowiekowi, że samobójstwo wydaje mu się jedynym ratunkiem. Żadna moc nie potrafi go wyrwać sobie samemu, ale wstrzymuje uścisk ducha, którym siebie samego ujmuje. Nie wybrał siebie samego, lecz, jak Narcyz, zakochał się w sobie samym. Taki stan zapewne często kończył się samobójstwem.

Błąd leży w tem, że nie wybrał on w odpowiedni sposób, wprawdzie nie w tem znaczeniu, żeby wcale nie widział swoich błędów, lecz że widział siebie samego pod kątem widzenia konieczności; siebie, tę osobowość z całą jej różnorodnością określeń, widział w połączeniu z biegiem świata, widział ją wobec wiecznej mocy, której ogień ją przenikał, nie pożerając jej. Lecz nie widział siebie jeszcze w wolności, nie wybrał się jeszcze w niej. Jeżeli to czyni, to jest w tej samej chwili, w której siebie samego wybiera, w ruchu; jakkolwiek konkretną jego samość będzie, wybrał się przecież sam według swej możliwości, okupił siebie w skrusze, aby zostać w wolności a w wolności pozostać może tylko przez to, że ją ciągle urzeczywistnia. Kto zatem siebie samego wybiera, jest eo ipso czynny.

Uwierzyć niepodobna, jak lekkomyślnie traktu-

je się często takie problemy. Systematyczni nawet myśliciele traktują je jako dziwo natury, o którem nie mają nic więcej do powiedzenia, jak tylko tyle, że je opiszą, przyczem nie przychodzi im wcale na myśl, że jeżeli taka konieczność natury istnieje, to ich cała mądrość jest nonsensem i illuzyą. Dlatego pomaga nam chrześcijański pogląd o wiele więcej, niż mądrość wszystkich filozofów. On podporządkowywuje wszystko pod grzech, coś, co dla filozofii jest zanadto estetycznem, aby miała na to etyczną odwagę. A jednak ta odwaga jest jedynem, co życie i człowieka ocalić może, o ile się nie chce kapryśnie zerwać z sceptycyzmem i połączyć się z innymi równomyślącymi, by się dowiedzieć, czem jest prawda.

Pierwszą formą, jaką sobie wybór daje, jest zupełna izolacya. Wybierając mianowicie siebie samego, wyłączam się z stosunku do całego świata, aż nie dochodzę w tem wyłączeniu do abstrakcyjnej identyczności. Ponieważ indywiduum wybrało siebie w wolności, jest eo ipso czynne. Lecz jego działanie nie pozostaje w żadnym stosunku do świata zewnętrznego, gdyż indywiduum zniszczyło go zupełnie i istnieje jedynie dla siebie samego. A pogląd życiowy, jaki stąd wynika, jest poglądem etycznym. Znalazł on w Grecyi wyraz w dążeniu jednostki starającej się rozwinąć do wyżyny cnoty. Jak później chrześcijańscy anachoreci, tak i ona wycofywała się od czynności życiowych,

nie po to, aby się zatopić w metafizycznych dociekaniach, lecz aby działać, nie na zewnątrz lecz wewnętrznie. To wewnętrzne działanie ma równocześnie swój cel i swoje zadowolenie; nie było bowiem celem jednostki wykształcić się, aby tem lepiej później móc służyć państwu; nie, w tem wykształceniu wystarczała sobie samej i porzucała życie publiczne, aby nigdy do niego nie wrócić. W właściwem znaczeniu nie wycofała się zatem z życia, owszem pozostała w jego różnorodności, gdyż zetknięcie się z niem było dla niej samej pedagogicznie konieczne; ale życie publiczne jako takie nie miało dla niej znaczenia. Uczyniła je nieszkodliwem przy pomocy takiej lub owakiej formułki czarodziejskiej, uczyniła je obojętnem i dla niej samej nie mającem żadnego znaczenia. Cnoty, jakie rozwijała, nie były cnotami obywatelskiemi — a jednak były to prawdziwe cnoty pogaństwa, które odpowiadają religijnym cnotom chrześcijaństwa — były to cnoty osobiste jak odwaga, męstwo, wstrzemięźliwość, zadowolenie itp. W naszych czasach naturalnie bardzo rzadko urzeczywistnia się taki pogląd, każdy bowiem zanadto dotknięty jest religijnem, aby się mógł zadowolić tak abstrakcyjnem pojęciem cnoty. Niedoskonałość tego poglądu życiowego da się łatwo poznać. Błąd leżał w tem, że jednostka wybierała siebie samą zupełnie abstrakcyjnie, wskutek czego doskonałość, której szukała i którą znajdowała,

była także abstrakcyjną. Dlatego powiedziałem, że „wybranie siebie samego“ identyczne jest z „żałowaniem siebie samego w szczerej skrusze“, gdyż skrucha łączy najściślej i najdokładniej jednostkę z światem zewnętrznym.

Analogię do tego greckiego światopoglądu znajdowano i znajdują jeszcze czasem w świecie chrześcijańskim z tą tylko różnicą, że w chrześcijaństwie staje się on jeszcze piękniejszy i bogatszy wskutek dodania pierwiastka mistycznego i religijnego. Choćby indywidualność grecka, która z siebie samej wytwarza doskonały ideał wszelkich cnót osobistych, osiągnęła taki stopień wirtuozostwa, jakiego pragnie, to życie jej mimo to nie jest nieśmiertelniejsze niż świat, którego pokusę zwyciężyła jej cnota; błogość jej jest samotnem zadowoleniem, znikomem jak wszystko inne. Życie mistyka jest o wiele głębsze. Wybrał on siebie samego absolutnie; bo chociaż mistyk rzadko tylko w ten sposób się wyraża, chociaż o wiele częściej używa pozornie przeciwnego wyrażenia, że wybrał Boga, rzecz jednak pozostaje ta sama, jakeśmy wyżej wykazali; jeżeli bowiem wybrał siebie samego, ale nie absolutnie, nie pozostaje w stosunku wolnym do Boga, a w wolności leży właśnie właściwość chrześcijańskiej pobożności. Ten stosunek wolny wyraża się w języku mistyki często w ten sposób, że mistyk jest absolutnem Ty. Mistyk wybrał siebie samego absolutnie a więc

w wolności, jest więc eo ipso czynny, ale jego działanie jest działaniem wewnętrznem. Mistyk wybiera siebie samego w zupełnej izolacyi, dla niego świat cały nie żyje i nie istnieje, a znużona dusza wybiera Boga albo siebie samą. Tego wyrażenia „znużona dusza“ nie należy fałszywie rozumieć albo nadużywać dla obniżenia mistyki, jakoby dusza dopiero wtedy, gdy znużona jest światem i życiem, wybierała Boga. Tem wyrażeniem określa mistyk bez wątpienia skruchę swą, że Boga nie wybrał pierwej, a jego znużoności nie można zamieniać z obmierzeniem życia. Już w tem miejscu widzisz, jak mało etycznego oparcia posiada życie mistyka, jest to bowiem najwyższy wyraz skruchy, jeżeli ktoś żałuje, że nie wybrał Boga pierwej, zanim stał się konkretnym w świecie, zanim dusza jego była tylko abstrakcyjnie określoną, więc jako dziecko.

Mistyk, wybrawszy, jest eo ipso czynny, ale jego działanie jest działaniem wewnętrznem. Skoro jest czynny, posiada życie jego ruch, rozwój, historyę. Rozwój tymczasem może tak dalece być metafizyczny albo estetyczny, iż wątpliwem jest, o ile wolno go właściwie nazwać historyą, gdyż ma się na myśli przez to rozwój we formie wolności. Ruch może tak dalece być powierzchowny, iż wątpliwem jest, o ile wolno go nazwać rozwojem. Jeżeli zatem ruch polega na tem, że moment jakiś coraz to znowu powraca, to ma się bez-

sprzecznie do czynienia z ruchem, można nawet odkryć prawo tego ruchu, ale niema rozwoju. Powtórzenie w czasie jest obojętne a ciągłości brak. Tak ma się rzecz w znacznej mierze z życiem mistyka. Wzruszające są skargi mistyka na mdłe chwile. Gdy mdła chwila minie, przychodzi jasna chwila i tak zmienia się jego życie ciągle, posiada ono wprawdzie ruch, ale nie posiada rozwoju. Życiu jego brak ciągłości. Tem, co ją właściwie tworzy w życiu mistyka, jest uczucie, mianowicie tęsknota, bez względu na to, czy ona wygląda za tem, co przeszło, czy za tem, co ma nastąpić. Ale właśnie to, iż przedział tworzy uczucie, dowodzi, że brak związku. Rozwój mistyka o tyle tylko jest metafizycznie i estetycznie określony, iż nazwać go można historyą w takiem tylko znaczeniu, w jakiem mówi się o historyi rośliny. Dla mistyka świat cały jest obumarły, on zakochał się w Bogu. Rozwój jego życia jest rozwojem tej miłości. Jak mamy przykłady na to, iż kochankowie wykazują pewne wzajemne podobieństwo także zewnętrznie, w rysach twarzy itd., tak zagłębia się mistyk w oglądaniu bóstwa, którego obraz coraz wyraźniej odzwierciedla się w jego kochającej duszy; tak odnawia mistyk utracony obraz Boga w człowieku. Im bardziej jest w kontemplacyi, tem wyraźniej odzwierciedla się ten obraz w nim, tem podobniejszy staje się on do tego obrazu. Jego wewnętrzne działanie nie polega zatem na osiągnię-

ciu osobistych cnót, lecz na rozwijaniu cnót religijnych i kontemplacyjnych. Lecz i to nawet jest zanadto etycznym wyrazem jego życia i dlatego modlitwa jest jego właściwem życiem. Nie chcę bynajmniej zaprzeczać, że i modlitwa należy do życia etycznego, lecz im etyczniej człowiek żyje, tem więcej modlitwa u niego ma charakter postanowienia; zasadniczy jej moment leży w ofierze dziękczynnej, jaką składa Bogu. Inaczej rzecz się ma z modlitwą mistyka. Dla niego ma modlitwa tem większe znaczenie, im erotyczniejszą jest, im więcej pali się żarem miłości! Modlitwa jest wyrazem jego miłości, jest rozmową prowadzoną sam na sam z bóstwem, które pokochał. Jak w życiu ziemskiem kochankowie tęsknią za chwilą, w której wyznać sobie mogą wzajemną miłość, w której mogą stopić swe dusze w cichym szepcie, tak mistyk tęskni za chwilą, gdy w modlitwie może się niejako połączyć z najgłębszą istotą Boga. Jak dla kochanków najwyższym stopniem szczęścia jest ów szept, gdy właściwie nie mają sobie nic więcej do powiedzenia, tak dla mistyka modlitwa jest tem bardziej błogą, jego miłość tem szczęśliwszą, im mniej ona posiada treści, im więcej w westchnieniach zanika prawie przed samym sobą. Nie od rzeczy byłoby może wskazać w tem miejscu nieprawdziwość takiego życia tem bardziej, że pociąga ono każdą głębszą osobowość. I Tobie nie brak pobudek, abyś — na chwilę

przynajmniej — mógł zostać mistykiem. Wogóle spotyka się w tej dziedzinie najskrajniejsze przeciwieństwa, najczystsze i najniewinniejsze dusze obok ludzi najgorszych, najzdolniejszych obok najnaiwniejszych.

Przedewszystkiem chcę się po prostu wypowiedzieć, co mię w takiem życiu nieprzyjemnie uderza. Jest to indywidualne moje zdanie. Później postaram się wykazać, że zaznaczone przezemnie przeszkody są uzasadnione i pokażę, w czem one mają swoją przyczynę, a w końcu przestrzedz chcę przed zgubnemi bezdrożami, na które w tym wypadku łatwo można zejść.

Według mego zdania nie można mistyka nie uznać do pewnego stopnia za natrętnego w jego stosunku do Boga. Któż chciałby zaprzeczyć, że człowiek powinien kochać Boga z całej duszy i wszystkich sił i, że nie tylko to powinien, lecz także, że miłość sama jest szczęściem? Z tego jednak nie wynika wcale, by mistyk miał pogardzać życiem zewnętrznem, rzeczywistem, w które go Bóg wtrącił; tem samem bowiem pogardza właściwie miłością Boga i żąda dla niej innego wyrazu, niż Bóg sam jej daje. Zastosować tu można ważne zdanie Samuela: Posłuszeństwo jest lepsze od ofiary. To natręctwo jednak przybrać może niekiedy jeszcze wątpliwszą formę, gdy mistyk n. p. stosunek swój do Boga uzasadnia tem, że on właśnie jest tym, kim jest, i sądzi, że Bóg

kocha go gwoli temu lub owemu przypadkowemu przymiotowi. Przez to ściąga Boga i siebie samego w proch; siebie samego — gdyż poniżające jest zawsze przekonanie, że się jest wskutek czegoś przypadkowego istotnie różnym od innych, a Boga — gdyż czyni zeń kapryśnego tyrana, a siebie samego ulubieńcem na jego dworze.

Dalej uderza mnie nieprzyjemnie w życiu mistyka zniewieściałość i słabość, której niepodobna mu nie przyznać. Że człowiek życzy sobie w głębi serca mieć tę pewność, iż kocha Boga prawdziwie i rzetelnie, że skłania go to często do modlitwy i że błaga Boga, aby Duch Święty zaświadczył to w najpewniejszy sposób jego duchowi, że ta miłość jest rzeczywiście siłą i tajemnicą jego życia, któżby zaprzeczył, że to jest piękne i prawdziwe? Ale z tego nie wynika wcale, aby co chwilę powtarzał tę próbę, co chwilę powtarzał swoją miłość. Będzie on miał dość siły ducha, aby wierzyć w miłość Boga, choć jej nie widzi i nie czuje, a wiara w miłość Boga napełni go wzniosłą radością i pozostanie on chętnie w stosunkach wskazanych mu przez Boga samego, właśnie dlatego, iż wie, że to wytrwanie jest najpewniejszym wyrazem jego miłości, jego pokory.

Wkońcu nie podoba mi się życie mistyka, gdyż jest ono w moich oczach oszustwem wobec świata, w którym żyje, oszustwem wobec ludzi,

z którymi jest związany albo do których mógłby wejść w stosunek, gdyby nie postanowił zostać mistykiem. W ogólności wybiera mistyk życie samotne, ale tem samem sprawa jeszcze nie jest załatwiona; zachodzi bowiem pytanie, czy on ma prawo je wybrać? Wybrawszy je, nie oszukuje innych, gdyż powiada przez to: Nie chcę pozostawać do was w żadnym stosunku, ale czy mu w o l n o tak mówić? Czy mu wolno tak czynić?

Kto się jednostronnie oddaje mistycznemu życiu, staje się w końcu wszystkim ludziom tak obcym, iż każdy stosunek, nawet najpiękniejszy i najdelikatniejszy, staje mu się obojętnym. Nie, tego znaczenia napewno nie posiada zdanie, iż należy Boga bardziej kochać, niż ojca i matkę; takim egoistą Bóg nie jest, nie jest też takim poetą, któremu przyjemność sprawia dręczenie ludzi strasznemi kolizyami, a nie da się przecież nic straszniejszego pomyśleć jak możliwość kolizyi między miłością do Boga a miłością do ludzi, którą on właśnie obdarzył nasze serca. Nie zapomniałeś pewno jeszcze młodego L u d w i k a B l a c k f e l d a, z którym — zwłaszcza ja — przed laty kilku obcowaliśmy. Prawda, że był człowiekiem bardzo zdolnym, nieszczęściem jego tylko było, że się jednostronnie zatracił w mistycyzmie więcej indyjskim niż chrześcijańskim. Gdyby był żył w średnich wiekach, znalazłby był bez wątpienia odpowiedni przytułek w klasztorze. Nasze czasy jednak nie rozporządzają więcej takimi przytułkami. Jeżeli człowiek zbłądzi, musi koniecznie zginąć, chyba, że się zupełnie wyleczy; takiego względnego zbawienia nie możemy mu ofiarować. Wiesz, że skończył samobójstwem. Przyłączył się do mnie z pewnem zaufaniem, chociaż tem samem przełamał swoją ulubioną zasadę, według której nie należy wchodzić w żadne stosunki z ludźmi, lecz należy bezpośrednio obcować tylko z Bogiem. Wielkiem jednak zaufanie jego do mnie nie było, nigdy bowiem nie otwierał przedemną zupełnie swego serca. W ostatniem półroczu jego życia śledziłem z trwogą ekscentryczne jego postępowanie. Wreszcie skończył samobójstwem; nikt nie mógł wyjaśnić tego kroku. Lekarz jego sądził, że to było częściowe pomieszanie zmysłów; ze strony lekarza było to bardzo rozsądne mniemanie. W pewnem znaczeniu duch jego był do ostatniej chwili nieosłabiony. Nie wiesz może, że został po nim list do brata, radcy sądowego, w którym mu donosi o zamiarze pozbawienia się życia. Załączam odpis. List zawiera wstrząsającą prawdę i jest objektywnym wyrazem ostatniej agonii zupełnej izolacyi.

Wielmożny Panie Radco!

Piszę do Pana, gdyż jest mi Pan do pewnego stopnia najbliższy. Z drugiej strony nie jest mi Pan bliższy od innych ludzi. Gdy odbierzesz te słowa, nie będzie mnie więcej. Gdyby się ktoś pytał o powód mego czynu, możesz Pan od-

powiedzieć: Była raz księżniczka, nazywała się Piękną Jutrzenką, czy coś podobnego; odpowiedź dałbym sam, gdybym miał przyjemność przeżyć siebie samego. Gdyby się ktoś pytał o przyczynę, możesz Pan powiedzieć, że stało się to z powodu wielkiego pożaru. Gdyby się ktoś pytał o czas możesz Pan powiedzieć, że stało się w ważnym dla mnie miesiącu lipcu. Gdyby się nikt nie pytał, nie potrzebujesz Pan nic odpowiadać.

Nie widzę w samobójstwie czegoś koniecznie pochwały godnego. Nie z próżności zdecydowałem się na to. Natomiast wierzę w prawdziwość twierdzenia, że nikt nie może znieść widoku nieskończoności, a wyrazem tego jest niewiedza. Niewiedza jest mianowicie wyrazem negatywnym nieskończonej wiedzy. Samobójstwo jest nieskończonym wyrazem nieskończonej wolności. Jest ono formą nieskończonej wolności, ale negatywną. Dobrze temu, kto znajduje pozytywną.

Z poważaniem

Pański uniżony

L. B.

Biedny Ludwik pewno nie był religijnie wzruszony, a przecież był mistycznie wzruszony; gdyż właściwością mistycznego nie jest religijne, lecz izolacya, w której jednostka chce wejść w bezpośredni stosunek do wiecznego, nie uwzględniając stosunku do danej rzeczywistości. Że, słysząc słowo mistyka, myślimy zaraz o religijnem, ma swój powód w tem, że religijne ma skłonność izolowania jednostki, coś, o czem przekonać Cię może najzwyklejsze spostrzeżenie. Rzadko może chodzisz do kościoła, lecz tem więcej obserwujesz. Czyś nie zauważył, że choć pod pewnym względem od-

nosimy wrażenie gminy, to jednak osobnik czuje się odosobnionym? Pozostajemy sobie wzajemnie obcymi, dopiero na manowcach znajdują się osobniki. Czyż nie pochodzi to stąd, że osobnik czuje swój stosunek boski tak silnie w jego całej wewnętrzności, iż jego ziemskie stosunki tracą zupełnie swe znaczenie. Dla człowieka zdrowego chwila ta nie będzie długo trwała, a takie chwilowe oddalenie nie jest zgoła oszustwem, owszem utrwala ono jeszcze bardziej stosunki ziemskie i czyni je serdeczniejszymi. Co jednak przez chwilę może być zdrowe, staje się, jednostronnie rozwinięte, chorobą, dającą wiele do myślenia.

Ponieważ nie posiadam teologicznego wykształcenia, nie mogę dokładniej naszkicować mistycyzmu. Rozważałem go tylko z swego etycznego punktu widzenia i przyznałem słowu mistycyzm — przypuszczam, że słusznie — większą objętość, niż mu się zwykle przypisuje. Że w religijnym mistycyzmie jest bardzo wiele piękna, że wiele owych głębokich i poważnych natur, które mu się oddały, doświadczyło wiele w życiu i nabrało przez to siły, aby innym odważającym się na ową niebezpieczną drogę służyć radą i czynem, w to nie wątpię ani chwili; ale mimo to droga ta pozostaje nie tylko niebezpieczną, lecz także fałszywą. Zawsze zachodzi w tem niekonsekwencya.

Jeżeli mistyk wogóle nie zważa na realne stosunki życiowe, to nie rozumiemy wcale, dlaczego

nie obserwuje z tą samą nieufnością realnego momentu, w którym dotknęło go to wyższe.

Błędem mistyka zatem nie jest to, że siebie samego wybiera — gdyż w tem czyni według mego zapatrywania dobrze — lecz to, że się nie wybiera odpowiednio; wybiera w wolności, a jednak nie wybiera etycznie; można siebie jednak wybrać w wolności tylko wtedy, jeżeli się wybiera etycznie; etycznie zaś można siebie samego wybrać tylko w skrusze nad własnem Ja, tylko przez to stać się można konkretnym i tylko jako konkretne indywiduum jest się jednostką wolną. Błąd mistyka leży zatem nie w czemś późniejszem, lecz w pierwszym ruchu. Jeżeli się ten uważa za odpowiedni, to każde oddalenie od życia, każde ascetyczne samoudręczenie jest tylko dalszą i słuszną konsekwencyą. Błędem mistyka jest to, że w wyborze nie staje się konkretnym ani przed sobą ani przed Bogiem; wybiera on siebie samego abstrakcyjnie, dlatego brak mu przejrzystości. Kto mianowicie sądzi, że abstrakcyjne jest przejrzyste, myli się; abstrakcyjne jest niejasne, mgliste. Jego zakochanie się w Bogu ma zatem najwyższy wyraz w uczuciu, w nastroju; o zmroku, w porze mgieł stapia się on z swoim Bogiem w nieokreślonych ruchach. Wybierając siebie samego jednak abstrakcyjnie, nie wybiera się etycznie. Dopiero gdy się w wyborze — rzekłbym — samego siebie objęło, siebie samego całkowicie przenikło tak, że każdemu ruchowi towarzyszy świadomość wysokiej odpowiedzialności przez całe życie, dopiero wtedy wybrało się siebie etycznie, dopiero wtedy cierpiało się w skrusze nad sobą samym, dopiero wtedy jest się konkretnym, dopiero wtedy pozostaje się w swojej zupełnej izolacyi w absolutnej ciągłości z rzeczywistością, do której się należy.

Nie mogę dość często powtarzać, że „wybrać siebie samego“ i „w skrusze żałować siebie samego“ są to identyczne pojęcia, jakkolwiek wydaje się to tak prostem. Około tego obraca się wszystko. Mistyk posiada także skruchę, ale jest to skrucha wynikająca z siebie samej, lecz nie wnikająca w siebie samą, jest to skrucha metafizyczna, a nie etyczna. Estetyczna skrucha jest wstrętna, gdyż jest zanadto mdła; metafizyczna skrucha jest niewczesnym zbytkiem, gdyż indywiduum nie stworzyło świata i nie potrzebuje sobie tego tak bardzo brać do serca, jeżeli światem rządzi próżność i jeżeli on wogóle nie jest takim, jakim być powinien. Mistyk wybiera siebie samego abstrakcyjnie, dlatego jego skrucha musi być także abstrakcyjna. Widać to najlepiej po sądzie mistyka o świecie, doczesnej rzeczywistości, w której przecież żyje. Mistyk powiada mianowicie, że jest ona marnością, złudą, grzechem; ale to są sądy metafizyczne i nie określają mego stosunku do niej etycznie. Nawet twierdząc, że doczesność jest grze-

chem, wypowiada przez to w gruncie rzeczy to samo, co gdy nazywa ją marnością. Chcąc zaś wziąć słowo „grzech“ etycznie, nie określa przez to swego stanowiska do niego etycznie, lecz metafizycznie, etyczne bowiem wyrażenie nie brzmiałoby „uciekaj przed nim“, lecz „wejdź w niego, przyjm go w siebie, uprawiaj go“. Etyczna skrucha posiada tylko dwa ruchy, albo niszczy swój przedmiot, albo go podnosi. Te dwa ruchy określają też konkretny stosunek, zachodzący między jednostką żałującą w skrusze, a przedmiotem jej skruchy, podczas gdy ruch uciekania wyraża stosunek abstrakcyjny.

Mistyk wybiera siebie zatem abstrakcyjnie, można tedy powiedzieć: wybierając siebie samego, usuwa się coraz bardziej od świata; ale skutek jest ten, że nie może więcej wrócić do świata. Prawdziwy, konkretny wybór nie tylko usuwa mię od świata, lecz sprowadza mię w tej samej chwili znowu napowrót. Jeżeli mianowicie wybieram siebie samego ze skruchą, skupiam się sam w całej swej ograniczonej konkretności, a skoro przez wybór wydostałem się z doczesności, dostałem się w najabsolutniejszą ciągłość z nią.

Ponieważ mistyk wybiera siebie samego abstrakcyjnie, jest jego nieszczęściem, że tak trudno może się poruszać, albo raczej, że mu to jest niemożliwe. Tak, jak Tobie idzie z pierwszą ziemską miłością, tak idzie mistykowi z jego pierwszą religijną miłością. Skosztował jej błogości i czeka wciąż, aż zjawi mu się w tej samej wielkiej wspaniałości, a wtedy może nasunąć mu się wątpliwość, czy też rozwój posuwa się naprzód, czy nie wstecz, z tem zaś łączy się obawa, że życie może mu porwać to, co raz już posiadł. Gdyby się tedy chciano zapytać mistyka o wartość życia, odpowiedziałby może: Leży ona w tem, abym poznał Boga i nauczył się kochać w nim. To jednak nie jest odpowiedzią na tamto pytanie; gdyż tu pojęte jest znaczenie życia jako chwili, nie jako następstwa. Gdybym się go dalej zapytał: Jakie znaczenie ma to dla życia, że życie miało to znaczenie, czyli innemi słowy: Jakie jest znaczenie doczesności? nie potrafi na to wiele odpowiedzieć, przynajmniej nie wiele pociesznego. Jeżeli powie, że doczesność jest nieprzyjaciółką, którą należy pokonać, należałoby zapytać, czy też nie ma wcale znaczenia to, że ta nieprzyjaciółka została pokonaną. Tego właściwie mistyk nie sądzi, a jednak najchętniej skończyłby raz ze światem. Jak tedy nie poznał rzeczywistości, pojmując ją metafizycznie jako marność, tak też nie poznaje historyczności, pojmując ją metafizycznie jako próżny trud. Najwyższe znaczenie, jakie przyznaje doczesności, jest to, że jest ona czasem próby, w którym się ciągle bywa doświadczanym, mimo to, że z tego właściwie nic nie wynika, ani też nie postąpiło się dalej, niż się było na początku. Jest to jednak nie-

poznaniem doczesności; wprawdzie zachowuje ona w sobie zawsze coś z ecclesia pressa, ale jest ona równocześnie możliwością uwielbienia doczesnego ducha. To jest właśnie piękne w doczesności, że duch skończony i nieskończony rozdzielają się w niej i to właśnie jest wielkością doczesnego ducha, że mu przydzielono doczesność. Doczesność istnieje zatem — jeżeli się tak wyrazić wolno — nie dla Boga, aby w niej — wyrażając się mistycznie — mógł zbadać i doświadczać kochającego Go, lecz istnieje dla człowieka i jest największą ze wszystkich łask. W tem mianowicie leży wieczna wartość człowieka, że może mieć historyę; w tem leży jego boskość, że może, o ile chce, użyczyć sam tej historyi ciągłości; tę ostatnią bowiem posiada historya dopiero wtedy, gdy nie tylko zamyka w sobie wszystko to, co się zdarzyło i mnie się zdarzyło, lecz gdy jest moim własnym czynem, gdy więc nawet to, co mi się zdarzyło, zostaje przezemnie zmienione i przeprowadzone od konieczności do wolności. To jest zazdrości godne w życiu człowieka, że można przyjść Bogu w pomoc, rozumieć go, a to znowu jest jedynym, godnym człowieka sposobem rozumienia go, że się w wolności przyjmuje wszystko, co komu przeznaczone, tak radość jak i ból. Czyż zdaje Ci się, że jest inaczej? W moich oczach to tak wygląda. Zdaje mi się, że należałoby to tylko człowiekowi głośno przyznać, aby go uczynić zazdrosnym o siebie samego.

Obydwa zaznaczone tu stanowiska możnaby uważać tylko za próbę zrealizowania etycznego światopoglądu, powód jednak, dlaczego się tak nie dzieje, leży w tem, że jednostka wybrała siebie abstrakcyjnie. Można to także w ten sposób wyrazić: Jednostka nie wybrała siebie etycznie. Człowiek taki nie pozostaje więc w związku z rzeczywistością, a jeżeli tak, to nie może urzeczywistnić poglądu etycznego. Kto siebie zaś etycznie wybiera, ten wybiera się konkretnie, jako tę określoną jednostkę; jednostka jest świadoma tej określonej jednostki z poszczególnymi jej darami i skłonnościami, popędami i namiętnościami, na które wpływa pewne otoczenie, krótko — świadoma tej określonej jednostki, jako określonego produktu określonego świata. Skoro jednak człowiek uświadamia sobie w ten sposób siebie samego, przyjmuje to wszystko i poddaje je pod swoją odpowiedzialność.

Nie waha się, czy ma wziąć coś poszczególnego ze sobą czy nie, gdyż wie, że ginie coś o wiele wyższego, jeżeli tego nie uczyni. W chwili wyboru jest w najzupełniejszej izolacyi, gdyż wycofuje się zupełnie z swego otoczenia, a przecież jest w tej samej chwili w absolutnej ciągłości, gdyż wybiera siebie samego jako produkt; wybór ten jest wyborem zupełnie wolnym tak, że gdy się sam wybiera jako produkt, można tak samo o nim powiedzieć, że sam produkuje. Jest on

w chwili wyboru u końca, gdyż jego osobowość zamyka się w sobie, a przecież jest w tej samej chwili właśnie u początku, gdyż wybiera się w wolności. Jako produkt ujęty jest w pewne formy rzeczywistości, w wyborze czyni się sam elastycznym, zamienia całą swoją zewnętrzność w wewnętrzność. Ma on swoje miejsce w świecie, w wolności wybiera sam swoje miejsce, to znaczy wybiera to miejsce. Jest jednostką określoną, w wyborze czyni się sam jednostką określoną, mianowicie tą samą, gdyż wybiera siebie samego.

Jednostka wybiera siebie samą jako różnorodną, określoną konkretność, wybiera się zatem według swej ciągłości. Ta konkretność jest rzeczywistością jednostki; ponieważ jednak wybiera ją w wolności, można powiedzieć, że ona jest jej możliwością, albo — aby nie użyć tak estetycznego wyrazu — że ona jest jej celem. Kto estetycznie żyje, widzi mianowicie wszędzie tylko możliwości, one tworzą dla niego treść przyszłości, gdy człowiek żyjący etycznie widzi wszędzie cele. Tę swoją rzeczywistą konkretność uważa zatem jednostka za swoje zadanie, za swój cel. Jeżeli się jednak mówi o jednostce, że ona uważa swoją możliwość za swoje zadanie, wyraża to właśnie jej wyższość nad sobą samą, której się nigdy nie wyrzeka, chociaż z drugiej strony wcale nie podoba się sobie w tej swobodnej wyższości, jaką posiada zawsze król bez włości. To nadaje etycznie żyjącej

jednostce pewność, której brak zupełnie jednostce żyjącej wyłącznie estetycznie. Kto estetycznie żyje, oczekuje wszystkiego z zewnątrz. Stąd pochodzi chorobliwa trwoga, z jaką wielu ludzi mówi o tem, iż jest rzeczą straszną nie znaleźć swego miejsca w świecie. Któżby zaprzeczył, że pięknie jest uczynić w tym kierunku szczęśliwy krok; lecz ta trwoga wskazuje zawsze, że jednostka oczekuje wszystkiego od miejsca, a nie od siebie samej. I ten, kto etycznie żyje, będzie się starał odpowiednie sobie wybrać miejsce. Jeżeli jednak zauważy, że się pomylił, albo że się piętrzą trudności, niezależne od niego, nie traci odwagi; nie wyrzeka się bowiem wyższości nad sobą samym. Widzi wtedy natychmiast swoje zadanie; działa natychmiast. Tak samo widzi się nieraz ludzi obawiających się w razie zakochania nie znaleźć dziewczęcia, któreby było odpowiednim dla nich ideałem. Któż zaprzeczy, że prawdziwą sprawia radość, gdy się takie dziewczę znajdzie, z drugiej jednak strony jest przesądem, że to, co leży poza człowiekiem, może go uszczęśliwić. I etycznie żyjący życzy sobie być szczęśliwym w wyborze; jeżeli się jednak pokaże, że wybór nie wypadł zupełnie po jego myśli, nie traci odwagi, poznaje natychmiast swoje zadanie, wiedząc, że nie jest sztuką życzyć sobie, lecz chcieć. Wielu, mających pojęcie o tem, czem jest życie człowieka, chciałoby być świadkami wielkich zdarzeń i mieć głos w ważnych stosunkach życio-

wych. Któżby zaprzeczył, że takie życzenie ma swe uprawnienie, z drugiej jednak strony jest przesądem wierzyć, że zdarzenia i stosunki życiowe jako takie człowieka czemś czynią. Kto etycznie żyje, wie, że może w najnieznaczniejszych stosunkach i przez nie same się kształcić i w nich więcej przeżyć, niż ten, kto był świadkiem ważnych zdarzeń, albo nawet sam w nich brał udział. Wie on, że wszędzie jest miejsce do tańców, że posiada je nawet najnieznaczniejszy człowiek, że taniec jego, jeżeli chce, może być równie piękny, równie powabny, równie mimiczny, równie żywy jak taniec tych, którym wyznaczono miejsce w historyi. Ta zdolność walczenia, ta zręczność jest tem, co stanowi nieśmiertelne życie w etycznem. Do tego, który estetycznie żyje, odnosi się stare powiedzenie: Być albo nie być, a im estetyczniej mu wolno żyć, tem więcej warunków wymaga jego życie; gdy zaś choćby tylko najmniejszy z nich nie zostanie spełniony, umiera. Kto etycznie żyje, znajdzie zawsze wyjście, a gdy się nawet wszystko przeciw niemu sprzysięże, gdy ciemne chmury go nawet tak zakryją, że własny sąsiad jego ujrzeć go nie może, przecież nie ginie, pozostaje mu zawsze jeszcze punkt, którego się trzyma, a jest nim — on sam.

Jednego tylko pominąć nie chcę, że skoro gimnastyka etyka staje się eksperymentowaniem, przestaje żyć etycznie. Cała ta gimnastyczna eks-

perymentacya nie jest niczem innem, jak tylko tem, czem na polu myślenia jest sofistyka.

Przypominam tu określenie, jakiego użyłem w odniesieniu do etycznego. Powiedziałem: Jest niem to, przez co człowiek staje się tem, czem się staje. Ono nie zmienia jednostki w inną istotę, lecz czyni ją coraz bardziej tem, czem już była; nie niszczy ono estetycznego, lecz przeduchowia je. Jeżeli człowiek ma żyć etycznie, musi sobie to dokładnie koniecznie uświadomić, aby nic przypadkowego nie uszło jego uwagi. Tej konkretności etyczne nie chce zniszczyć, lecz widzi w niej właśnie swój cel, to, z czego ma tworzyć i to, co ma tworzyć. W ogólności rozważa się etyczne całkiem abstrakcyjnie i dlatego uczuwa się przed niem jakiś tajemniczy lęk. Uważa się etyczne za coś, co obce jest osobowości i bronimy się rękami i nogami przed poddaniem się mu, gdyż nie można być zupełnie pewnym, do czego to z czasem dojść może. Tak samo obawia się wielu śmierci, wyobrażając sobie niejasno, że dusza ma po śmierci przejść w inny porządek rzeczy, gdzie panują zwyczaje i prawa zupełnie różne od tych, jakie poznali na tym świecie. Powodem tej obawy śmierci jest to, że jednostka z taką trudnością decyduje się na to, aby się stać sobie samej przejrzystą; jeżeli to jednak chcemy, przekonywamy się łatwo o głupocie tej obawy. Tak też dzieje się z etycznem. Jeżeli człowiek obawia się tego, aby się nie

stać sobie samemu przejrzystym, ucieka zawsze przed etycznem, gdyż ono czego innego właściwie nie chce.

Etyczne jest ogólnem, a więc abstrakcyjnem. W zupełnej swej abstrakcyi ma etyczne zatem zawsze charakter zakazujący i dlatego występuje jako prawo. Etyczne, które jest rozkazujące, ma w sobie już coś estetycznego. Żydzi byli narodem prawa. Rozumieli zatem doskonale przeważną część nakazów w prawie; ale tem, czego zdaje się nie rozumieli, był nakaz, do którego nawiązało przedewszystkiem chrześcijaństwo: Kochaj Boga z całego serca i ze wszystkich sił swoich. Ten nakaz także nie jest negatywny, o wiele mniej jeszcze jest abstrakcyjny, lecz jest w najwyższym stopniu pozytywny i w najwyższym stopniu konkretny. O ile etyczne staje się konkretniejsze, przechodzi w określenie obyczajów. Ale realność etycznego w tym względzie polega na realności narodowej indywidualności i tutaj etyczne przejęło już w siebie moment estetyczny. Jednak etyczne jest jeszcze abstrakcyjne i nie daje się zupełnie zrealizować, gdyż leży poza jednostką. Dopiero gdy jednostka sama jest ogólnem, dopiero wtedy daje się etyczne zrealizować. A tajemnicą, która leży w sumieniu, tajemnicą, którą życie indywidualne nosi samo w sobie jest, że jest ono równocześnie życiem indywidualnem a jednak ogólnem, jeżeli nie bezpośrednio jako takie, to przecież wedle swej możliwości. Kto życie rozważa etycznie, widzi ogólność, a kto etycznie żyje, wyraża w życiu ogólność, czyni się ogólnym człowiekiem nie przez to, że się wyzbywa swej konkretności, gdyż wtedy stałby się absolutnem niczem, lecz przez to, że ją przyjmuje i przenika ją ogólnością. Ogólny człowiek mianowicie nie jest zjawiskiem, lecz każdy człowiek jest ogólnym człowiekiem, rzekłbym, że każdemu człowiekowi daną jest droga, na której może się stać ogólnym człowiekiem. Kto żyje estetycznie, jest przypadkowym człowiekiem a mniema być doskonałym człowiekiem dlatego, że jest jedynym człowiekiem. Kto etycznie żyje, pracuje nad tem, aby się stać ogólnym człowiekiem. U człowieka estetycznie zakochanego odgrywa przypadkowość ogromną rolę i jest to dla niego wielkiej wagi, że nikt tak nie kochał, z takimi odcieniami jak on; gdy żyjący etycznie się żeni, realizuje ogólność. Nie będzie zatem nienawidził konkretnego, lecz wzbogacił się tylko o jeden wyraz, głębszy niż każdy inny wyraz estetyczny, gdyż w miłości widzi objawienie ogólnego człowieka. Kto etycznie żyje, poznaje siebie samego jako swój cel. Jego samość jest bezpośrednio przypadkowo określona, a zadaniem jej jest przepoić przypadkowość ogólnością.

Jednostka etyczna posiada zatem obowiązek nie zewnątrz swego Ja, lecz w sobie; w chwili zwątpienia objawia się on i wydostaje się wraz z jed-

nostką na zewnątrz poprzez estetyczne w niej. O etycznej jednostce rzec można, że podobna jest do spokojnej wody o głębokiem korycie, podczas gdy ten, kto estetycznie żyje, jest tylko powierzchownie w ruchu. Indywiduum etyczne zatem spełniwszy swoje zadanie i skończywszy ciężką walkę, stało się — jedynym człowiekiem, to znaczy, że nie jest ono człowiekiem jak on, a równocześnie on stał się — ogólnym człowiekiem. Być jedynym człowiekiem nie jest w sobie jeszcze niczem szczególnem, gdyż to ma człowiek wspólnego z każdym wytworem natury; ale być nim tak, aby być przytem równocześnie ogólnością, na tem polega prawdziwa sztuka życia. Osobowość posiada zatem etyczne nie poza swojem Ja, lecz w sobie, a ono wydobywa się dopiero z tej głębi. Rozchodzi się tedy o to, aby — jak powiedziałem — nie zniszczyła konkretnego w abstrakcyjnym i bezprzedmiotowym ataku, lecz zasymilowała je z sobą. Ponieważ jednak etyczne spoczywa tak głęboko w duszy, nie wpada zawsze w oko, a człowiek żyjący etycznie, może postępować tak samo, jak ten, który żyje estetycznie, tak że przez długi czas można się łudzić; wkońcu jednak przychodzi chwila, w której się okazuje, że kto etycznie żyje, posiada granicę, której inny nie zna.

W głębokiem przekonaniu, że życie jego ma charakter etyczny, odpoczywa indywiduum pełne ufności, nie męcząc ani siebie ani drugich sofistycznemi, bojaźliwemi pytaniami o to lub owo. Że ten, kto etycznie żyje, ma dużo miejsca na indyferentne, uważam za zupełnie naturalne i jest to nawet uszanowaniem etycznego, że się go nie chce nadużywać dla każdej drobnostki. Takie dążenie, które się zresztą nigdy nie udaje, spotyka się tylko u tych, którzy nie mają odwagi wierzyć w etyczne, i którym w głębszem znaczeniu brak wewnętrznej pewności. Są ludzie, u których brak odwagi poznaje się właśnie po tem, że nigdy nie mogą się uporać z całością, gdyż ona jest dla nich właśnie różnorodnością, lecz pozostają oni poza etycznem naturalnie nie z innego powodu jak tylko dla słabej woli, która, jak każda inna choroba ducha, może być uważana za pewnego rodzaju szaleństwo. Tacy ludzie nie mają pojęcia ani o pięknej i czystej powadze etycznego, ani też o swobodnej radości indyferentnego. Indyferentne jednak jest naturalnie zdetronizowane dla życia etycznego i można je w każdej chwili ograniczyć. W ten sposób wierzy się także, że istnieje Opatrzność i dusza odpoczywa bezpiecznie w tej pewności, a przecież nie myślimy o tem, aby każdy przypadek przeniknąć temi myślami i nie zdajemy sobie sprawy z tej wiary. Chcieć etycznego i nie doznawać przeszkody od indyferentnego, wierzyć w Opatrzność i nie doznawać przeszkody od przypadku, oto jest zdrowie, które może być nabyte i zachowane, jeżeli człowiek sam chce. I tutaj roz-

chodzi się o to, aby baczyć na cel, a celem jest: aby człowiek, o ile jest skłonny do rozpraszania się, stawiał opór i obstawał silnie przy nieskończonem.

Kto siebie samego etycznie wybiera, posiada siebie samego jako cel. Etycznie może się tylko wtedy wybrać, jeżeli wybiera siebie w ciągłości, dlatego też wybrał siebie samego jako cel rozmaicie określony. Tej różnorodności nie stara się zniszczyć lub usunąć, owszem trzyma się jej uparcie przez skruchę, gdyż tą różnorodnością jest on sam i tylko przez to, że przez skruchę w nią wnika, może przyjść do siebie samego, gdyż nie przyjmuje, że świat zaczyna się od niego albo że się sama stwarza. Wybierając jednak siebie samego w skrusze, jest czynny, lecz nie po to, aby się w izolacyi odciąć od innych, lecz aby się w ciągłości z nimi połączyć.

Porównajmy też indywiduum etyczne i estetyczne. Różnica między niemi, około której wszystko się obraca, jest ta, że etyczne indywiduum jest sobie samemu przejrzyste i nie żyje w złudzie, jak to czyni indywiduum estetyczne. W tej różnicy wszystko jest dane. Kto etycznie żyje, ujrzał siebie samego, posiadł siebie samego, przenika z świadomością całą swą konkretność, nie dopuszczając nieokreślonych myśli do swego ducha i nie rozpraszając się kuszącemi możliwościami — zna siebie samego. Wyrażenie γνῶθι σεαυτόν tylekroć już

powtarzano i widziano w niem cel ludzkich dążeń. Bardzo to słuszne, a przecież jest niemniej pewne, że ono nie może być celem, jeżeli nie jest równocześnie początkiem. Etyczne indywiduum zna siebie samo, ale jest to nie tylko kontemplacya, gdyż wtedy byłoby indywiduum określone według swej konieczności, jest to przypomnienie siebie samego, które samo już jest działaniem i dlatego użyłem umyślnie wyrażenia: wybrać siebie samego, a nie znać siebie samego. Jednostka, znając siebie samą, nie załatwiła jeszcze wszystkiego, jest to raczej dopiero samopoznanie w wysokim stopniu wydajne, a z tej wewnętrznej pracy wyłania się prawdziwe indywiduum. Chcąc być inteligentnym, powiedziałbym, że indywiduum zna siebie samo w podobny sposób, jak napisano w Starym Testamencie, że Adam poznał Ewę. Przez pożycie jednostki z sobą samą zachodzi ona od siebie samej w ciążę i rodzi siebie samą. Samość, którą indywiduum zna, jest równocześnie rzeczywistą samością, a idealna samość, którą indywiduum ma poza swojem Ja, podobna jest do obrazu, według którego ma się ukształtować, a który z drugiej strony ma w sobie przecież, gdyż jest nim ono samo. Tylko w sobie samem ma indywiduum swój cel, do którego zdążać powinno, a przecież ma cel poza sobą, skoro do niego zdąża. Jeżeli indywiduum mianowicie sądzi, że ogólny człowiek leży poza jego samością, że z zewnątrz ma mu iść naprzeciw,

wtedy nie oryentuje się należycie, wtedy ma abstrakcyjne wyobrażenie, a metodą jego pozostaje zawsze abstrakcyjne zniszczenie pierwotnej samości. Tylko u siebie samego może indywiduum dowiedzieć się czegoś o sobie samem. Stąd ma życie etyczne ten podwójny charakter, że indywiduum ma siebie samo poza swojem Ja w sobie samem. Typowa samość jest jednak niedoskonałą samością, jest tylko przepowiednią, a więc czemś nierzeczywistem. Tymczasem towarzyszy mu ciągle; ale im więcej ją relizuje, tem więcej zanika ona w nim; aż wkońcu, zamiast mu się ukazać, leży poza nim jako wyblakła możliwość. Dzieje się z tym obrazem, jak z cieniem człowieka. Rano rzuca człowiek cień przed siebie, w południe idzie on prawie niepostrzeżony koło niego, wieczorem pada poza nim. Skoro jednostka poznała i wybrała siebie samą, zaczyna siebie samą realizować; ponieważ jednak człowiek ma siebie realizować w wolności, musi wiedzieć, co chce zrealizować. Tem, co chce zrealizować, jest on sam, ale jest to jego idealna samość, której nigdzie indziej nie znajduje, jak tylko w sobie samym. Jeżeli się tego trzymamy, że jednostka ma idealną samość w sobie samej, wtedy jej myślenie i dążenie pozostaje abstrakcyjne. Jeżeli kto chce kopiować innego człowieka albo ktoś inny normalnego człowieka, to obydwaj popadają w afektacyę, choć w odmienny sposób.

Jednostka estetyczna rozważa samą siebie w swej konkretności i rozróżnia między inter et inter. Uważa to za przypadkowo do niego należące, owo za istotne. Ta dystynkcya tymczasem jest nadzwyczaj relatywna; dopóki bowiem człowiek żyje tylko estetycznie, dopóty należy do niego właściwie wszystko równie przypadkowo i zachodzi tylko brak energii, jeżeli jednostka estetyczna trzyma się tej dystynkcyi. Etyczna jednostka nauczyła się tego w zwątpieniu, używa zatem innej dystynkcyi; gdyż i ona rozróżnia między istotnem a przypadkowem. Wszystko, co przyjmuje mocą swej wolności, należy do niej istotnie, choćby się ono nawet wydawało przypadkowem. Wszystko jednak, co niem nie jest, jest dla niej przypadkowe, choćby się nawet wydawało istotnem. Ta dystynkcya nie jest jednak dla jednostki etycznej owocem jej samowoli, tak, iżby zdawać się mogło, że może sama z siebie robić to, co chce.

Wprawdzie może etyczna jednostka użyć wyrażenia, że jest swoim własnym redaktorem, jest jednak zupełnie świadomą swej odpowiedzialności; odpowiedzialną jest za siebie samą w osobistem znaczeniu, o ile będzie miała wpływ na niego samego; w odniesieniu do tego, co wybiera, odpowiedzialną jednak jest także wobec porządku rzeczy, w którym żyje, odpowiedzialną w końcu wobec Boga. Pod tym kątem widzenia wydaje się -- jak sądzę — dystynkcya słuszną; gdyż istotnie należy

do mnie tylko to, co etycznie przyjmuję jako swe zadanie. Jeżeli czego np. nie chcę przyjąć, wtedy i to odrzucenie zadania należy istotnie do mnie i jestem za to odpowiedzialny. Jeżeli człowiek rozważa się jednak estetycznie, odróżnia on może w następujący sposób: Mówi on: posiadam talent do malarstwa, uważam to za przypadek; ale posiadam dowcip i bystrość umysłu, uważam to za coś istotnego, co mi nie może być odebrane, chyba żebym się stał innym. Na to odpowiadam: Ta cała dystynkcya jest illuzyą; bo jeżeli nie przyjmujesz swego dowcipu i swej bystrości etycznie tj. jako zadania, jako czegoś, za co jesteś odpowiedzialny, to nie należy on do Ciebie istotnie, a głównie z tego powodu, że całe Twoje życie jest zupełnie nieistotne, jak długo żyjesz tylko estetycznie. Kto żvje etycznie, znosi niejako dystynkcyę między przypadkowem a istotnem, przyjmuje bowiem siebie samego jako równie istotnego: ale dystynkcya objawia się znowu, gdyż i uczyniwszy to, rozróżnia, lecz tak, że za to, co wyklucza jako przypadkowe, odpowiedzialny jest tylko z tego tytułu, że to wyklucza.

O ile jednostka estetyczna ustanawia sobie cel życia z estetyczną powagą, polega on właściwie na tem, że pogłębia ona własną przypadkowość i staje się jednostką tak paradoksalną i niejednolitą, jakiej jeszcze nigdy nie widziano, staje się prawdziwą karykaturą człowieka. Powodem, dla

którego się takie postacie w życiu rzadziej spotyka, jest to, że ludzie tak rzadko mają wyobrażenie o tem, co znaczy „żyć“. Ponieważ jednak wielu ma szczególne zamiłowanie do paplania i gadania, słyszy się na ulicy i w towarzystwie i czyta się niejedno w książkach, co bezsprzecznie ma być oryginalne, ale ta oryginalność przeniesiona w życie wzbogaciłaby świat mnóstwem wytworów artystycznych, z których jeden byłby śmieszniejszy od drugiego. Celem, jaki jednostka etyczna sobie ustanawia, jest, aby siebie samą przemienić w indywiduum ogólne. Tylko etyczna jednostka pociąga siebie samą prawdziwie do odpowiedzialności i posiada paradygmatyczny wdzięk, który piękniejszy jest niż wszystko inne. Mogę się zaś zamienić w ogólnego człowieka tylko wtedy, gdy go już κατὰ δύναμιν w sobie samym zawieram. Ogólne mianowicie może wcale dobrze istnieć razem z szczególnem i w szczególnem, nie niszcząc go; podobne jest do owego ognia, który się palił, nie niszcząc krzaka.

Jeżeli ogólny człowiek znajduje się poza mojem Ja, to jest tylko jedna metoda możliwa; muszę wyzbyć się sam swojej własnej konkretności. To dążenie do nieograniczonej abstrakcyjności spotyka się często. Wśród Husytów była sekta, która sądziła, że należy chodzić nago, jak Adam i Ewa w raju, aby się stać normalnym człowiekiem. Istnieją w naszych czasach nierzadko ludzie, któ-

rzy w duchowem znaczeniu tego samego uczą i sądzą, że tylko przez to stać się można normalnym człowiekiem, jeżeli się chodzi zupełnie nago, a osiąga się to przez wyzbycie się własnej konkretności. Ale tak się rzecz niema. W akcie zwątpienia przyszedł ogólny człowiek na świat, teraz stoi poza konkretnością i przedziera się przez nią. Mowa ma o wiele więcej paradygmatycznych słów niż to jedno, użyte w gramatyce jako paradigma i jest to czysty tylko przypadek, że się używa tego jednego, wszystkie bowiem inne regularne czasowniki mogłyby oddać tę samą usługę. Podobnie rzecz się ma z człowiekiem. Każdy człowiek może, jeżeli chce, stać się paradygmatycznym człowiekiem, nie przez to, żeby się wyzbył swej przypadkowoci, lecz przez to, że ją wybiera.

Przekonywamy się tedy z łatwością, że jednostka etyczna w życiu swojem przebiega te same fazy, które wykazaliśmy wyżej jako osobne stadya; rozwija on w swojem życiu cnoty osobiste, obywatelskie, religijne, a życie jego posuwa się naprzód przez to, że się samo przenosi z jednej fazy do drugiej. Kto sądzi, że wystarcza jedna z tych faz i że można w niej jednostronnie skoncentrować swe siły, nie wybrał siebie etycznie, lecz przeoczył albo znaczenie izolacyi albo ciągłości a przedewszystkiem nie poznał, że prawda leży w ich identyczości.

Kto siebie samego etycznie wybrał i znalazł, ten określił się sam w całej swej konkretności

i uważa się wtedy za to indywiduum, które ma te dary i siły, te skłonności i namiętności, te obyczaje i zwyczaje i pozostaje pod tymi zewnętrznymi wpływami, które mu nadają jużto ten, jużto ów kierunek. Ma tedy siebie samego jako swe zadanie, a mianowicie przez to, że musi przedewszystkiem uporządkować, kształcić, temperować, zapalać, gasić, krótko mówiąc, stworzyć harmonię duszy, która jest owocem osobistych cnót. Celem jego czynności jest on sam, lecz nie samowolnie określony, gdyż posiada siebie samego jako zadanie wyznaczone mu, chociaż je sam wybrał. A choć jest sam sobie celem, to cel ten jest równocześnie inny; gdyż samość, która jest celem, nie jest samością abstrakcyjną, będącą wszędzie, a przez to i nigdzie, lecz konkretną samością, która w żywym pozostaje związku z pewnem otoczeniem, z pewnymi stosunkami życiowymi, z pewnym porządkiem rzeczy. Samość, która jest celem, jest nie tylko osobistą samością, lecz także społeczną, obywatelską. Ma siebie samą jako zadanie czynności, przez którą jako ta określona osobowość wkracza w stosunki życiowe. Zadaniem jej tutaj nie jest kształcić siebie samą, lecz tworzyć i działać, a jednak równocześnie kształci się sama; gdyż, jak wyżej zaznaczyłem, etyczna jednostka żyje tak, że ciągle przechodzi z jednej fazy w drugą. Jeżeli jednostka nie ujęła siebie samej pierwotnie jako konkretną osobowość w ciągłości, nie uzyska

również tej późniejszej ciągłości. Jeżeli taki człowiek sądzi, że sztuka życia polega na tem, aby rozpoczynać jako Robinson, pozostaje przez całe życie awanturnikiem. Gdy się jednak przekona, że nigdy nie dojdzie do właściwego początku, jeżeli nie zacznie konkretnie i że nigdy nie dojdzie do końca, jeżeli nie dojdzie do początku, będzie równocześnie w ciągłości z przeszłością i przyszłością. Z życia osobistego przechodzi w obywatelskie, z tego w osobiste. Osobiste życie jako takie było izolacyą i dlatego niedoskonałe; gdy jednak przez życie obywatelskie wraca do swojej osobowości, objawia się osobiste życie w wyższej formie, jako absolutne, mające swoją teleologię w sobie samem. Gdzie celem życia uczyniono spełnienie obowiązku, przypominano często sceptycznie, że obowiązek sam jest czemś chwiejnem, a prawa mogą uledz zmianie. Co się tyczy ostatniego zwrotu, przekonać się łatwo, że myślano tu przedewszystkiem o owych fluktuacyach, na które cnoty obywatelskie zawsze są narażone. Lecz ten sceptycyzm nie trafia negatywno-moralnego; ono pozostaje niezmienione. Za to istnieje inny sceptycyzm, który trafia każdy obowiązek, ten mianowicie, że wogóle nie mogę spełnić obowiązku. Obowiązek jest ogólnem, to, czego się żąda odemnie, jest ogólne, to, co mogę uczynić, jest szczegółowe. Ten sceptycyzm ma jednak wielkie znaczenie, gdyż wykazuje, że sama osobowość jest absolutnem

W tem miejscu trzeba jednak jeszcze coś bliżej określić. Rzecz dziwna, że mowa sama akcentuje sceptycyzm. Nie mówię nigdy o człowieku: On spełnia obowiązek lub obowiązki, lecz mówię: On spełnia *swój* obowiązek; mówię: ja spełniam *swój* obowiązek, ty spełniasz *swój* obowiązek. To dowodzi, że jednostka jest równocześnie ogólnem i poszczególnem. Obowiązek jest ogólnem, którego się żąda odemnie; jeżeli zatem nie jestem ogólnem, nie mogę także spełniać obowiązku. Z drugiej strony jest moim obowiązkiem poszczególne, coś, co tylko dla mnie istnieje, a przecież jest to znowu obowiązek, a więc ogólne. Tu objawia się osobowość w swojem najwyższem znaczeniu. Nie jest ona bezprawną, ani też nie ustanawia sobie sama prawa; gdyż określenie obowiązku zostaje, ale osobowość okazuje się jako jedność ogólnego i poszczególnego.

Że tak się dzieje, jest jasne, nawet dziecko to zrozumie; mogę spełniać obowiązek, a jednak nie spełniać *swego* obowiązku, mogę spełniać *swój* obowiązek a jednak nie spełniać obowiązku. Żeby świat miał dlatego popadać w sceptycyzm, tego nie uznaję; różnica między złem a dobrem pozostaje nadal, tak samo odpowiedzialność i obowiązek, choć ktoś inny nie potrafi powiedzieć, co jest *moim* obowiązkiem, gdy przeciwnie zawsze może powiedzieć, co jest *jego* obowiązkiem, a takby nie było, gdyby nie przyjęto jedności ogólnego

i poszczególnego. Wszelki sceptycyzm zdaje się być usunięty, gdy można uczynić obowiązek czemś zewnętrznem, stałem i określonem i powiedzieć potem o tem: Patrz, oto jest obowiązek. Zachodzi tu jednak nieporozumienie; gdyż wątpliwość nie leży w zewnętrznem lecz w wewnętrznem, w moim stosunku do ogólnego. Jako jednostka poszczególna nie jestem ogólnem, a jeżeli się tego żąda odemnie, to niesłusznie. Jeżeli mam więc znowu czynić ogólne, muszę w tym samym czasie, gdy jestem poszczególnem, być także ogólnem, lecz wtedy dyalektyka obowiązku spoczywa we mnie samym. Nauka ta nie jest oczywiście niebezpieczną dla etycznego, nadaje mu raczej prawdziwą wartość. Jeżeli się tego nie przyjmuje, staje się osobowość abstrakcyjną, jej stosunek do obowiązku abstrakcyjny, jej nieśmiertelność abstrakcyjną. Również różnica między dobrem a złem nie jest zniesiona; nikt bowiem nie sądził, że jest obowiązkiem czynić źle. Że czynił źle, to co innego, starał się jednak wmówić sobie samemu i innym, że to jest dobre. Nie da się wogóle pomyśleć, aby mógł trwać w tej złudzie, gdyż jest sam ogólnem; ma nieprzyjaciela nie zewnątrz siebie, lecz w sobie. Jeżeli jednak przyjmuję, że obowiązek jest czemś zewnętrznem, nie jestem sam ogólnem, nie mogę też wejść z nim w abstrakcyjny stosunek; ale różnica między dobrem a złem jest dla stosunku abstrakcyjnego niewymierna.

Dopiero gdy się pojmie, że osobowość jest absolutnem, swoim własnym celem, jednością ogólnego i poszczególnego, dopiero wtedy pokona się wszelki sceptycyzm, wychodzący z historycznego. Wolnomyślni starali się dość często pomieszać pojęcia i zwrócić na to uwagę, jak narody ogłaszają czasem coś za święte i prawne, co w oczach innych narodów jest wstrętną zbrodnią. Ludzono się tu zewnętrznem; ale przy etycznem nie chodzi nigdy o coś zewnętrznego, lecz o coś wewnętrznego. A choćby zewnętrzne uległo nie wiadomo jakiej zmianie, treść moralna czynności może przecież pozostać ta sama. Nie było zapewne nigdy narodów, któreby sądziły, że dzieci powinny nienawidzić swoich rodziców. Tymczasem zwrócono na to uwagę, aby właśnie podsycać wątpliwości, że gdy wszystkie cywilizowane narody nakładają na dzieci obowiązek troszczenia się o rodziców, dzikie narody mają zwyczaj zabijania starych rodziców. Możliwe, że tak się dzieje; — ale przez to nie posunięto się naprzód, gdyż zachodzi przecież pytanie, czy dzicy sądzą, że przez to czynią coś złego. Etyczne leży zawsze w tej świadomości, gdy przeciwnie inne zachodzi pytanie, czy niedostateczne poznanie nie czyni także odpowiedzialnym. Wolnomyślny pojmuje bardzo dobrze, że etyczne daje się najłatwiej usunąć, jeżeli się otwiera podwoje historycznej nieskończoności. A przecież w jego postępowaniu leży coś prawdziwego; choć bowiem

jednostka ostatecznie nie jest sama absolutnem, to jednak empirya jest jedyną wskazaną dla niego drogą, a droga ta ma w odniesieniu do jej początku wiele podobieństwa z rzeką Niger, o ile się mówi o jej źródle: nikt go nie zna. Gdy jestem oddany skończoności, jest zwykłą samowolą, jeżeli się zatrzymuję przy poszczególnem. Po tej drodze nie dociera się zatem nigdy do początku, gdyż, aby módz zacząć, należało już przedtem dojść do końca, ale to jest niemożliwe. Jeżeli osobowość jest absolutnem, jest ona sama punktem archimedesowym, z którego można ruszyć świat. Nie trudno się przekonać, że ta świadomość nie może nakłonić jednostki do tego, aby chciała porzucić rzeczywistość, chcąc bowiem w tem znaczeniu być absolutnem, nie jest ona niczem, jest abstrakcyą. Tylko jako jednostka jest ogólnem a ta świadomość uchroni ją przed wszelkim rewolucyjnym radykalizmem.

Tu przerywam swoje teoretyzowanie; wiem bardzo dobrze, że właściwie nie jestem do tego powołany, nie mam też wcale pretensyi do tego, jestem jednak zupełnie zadowolony, gdy mię uważają za znośnego praktyka.

* * *

Pozostaje mi jeszcze do wykazania, jak się przedstawia życie z punktu widzenia etycznego.

Rozważając życie etycznie, obserwuję je w jego piękności. Wtedy życie wzbogaca mi się w piękność, a nie jest ubogie w nią, jak dla Ciebie. Nie potrzebuję podróżować po kraju, aby szukać piękna, nie mam też potrzeby przeszukiwania ulic. Nie mam zresztą tyle czasu, co Ty; obserwuję bowiem życie z przyjemnością, lecz także z powagą w jego piękności i mam zawsze dość zajęcia. Mając kiedy godzinę wolną, oglądam sobie ludzi z okna, i oglądam każdego człowieka w jego piękności. Choćby był najnieznaczniejszy, najniższy i najuboższy, widzę go w jego piękności; widzę w nim bowiem jednostkę, która jest równocześnie człowiekiem ogólnym; widzę w nim tego, który ma to konkretne zadanie w życiu; ma swoją teleologię w sobie samym, realizuje to swoje zadanie — widocznie zwycięża. Odważny bowiem nie widzi upiorów, lecz zwycięskich bohaterów; a tchórz nie widzi nigdzie bohaterów, lecz wszędzie upiory. Zwyciężyć on musi, jestem przekonany, dlatego walka jego jest piękna. Tak, o tę wiarę w zwycięstwo piękna chcę walczyć na życie i śmierć i żadna moc świata mi jej nie wydrze. Za nic w świecie nie dam jej sobie zabrać, nawet za cały świat nie; gdyż tracąc wiarę, straciłbym cały świat. W tej wierze widzę piękno życia, a piękno, które widzę, nie ma w sobie nic rzewnego, które jest nieodłączne od wszelkiego piękna w naturze i sztuce, nieodłączne nawet od wiecznej młodości

greckich bogów. Piękność, która zjawia się przed wzrokiem mojej duszy, jest wesoła i bogata w zwycięstwo i silniejsza niż świat cały. A tę piękność widzę wszędzie, nawet tam, gdzie oko Twe nie widzi nic.

Pytanie, czy dałby się pomyśleć świat, w którymby nie potrzebowano pracować, jest właściwie zbyteczne i nierozsądne, gdyż nie uwzględnia danych stosunków realnych, lecz fingowane. Tymczasem jest to zawsze próba obniżenia etycznego pojmowania rzeczy. Gdyby bowiem istniał doskonały świat, w którym praca byłaby niepotrzebna, byłoby także najdoskonalsze życie tych, którzy tego nie potrzebują. Obowiązek pracowania jest tedy smutną koniecznością. Obowiązek nie wyraża więc ogólno-ludzkiego, lecz ogólne, a obowiązek nie byłby wtedy wyrazem doskonałości. Dlatego mógłbym zupełnie słusznie odpowiedzieć, że niedoskonały byłby świat, w którymby człowiek nie potrzebował pracować. Im niżej człowiek stoi, tem mniej objawia mu się konieczność pracy; im wyżej stoi, tem więcej ta ostatnia wstępuje w swoje prawa. Obowiązek pracowania dla życia wyraża ogólno-ludzkie, i wyraża także w innem znaczeniu ogólne, gdyż jest wyrazem wolności. Przez pracę właśnie człowiek się wyzwala, przez pracę staje się panem ziemi, pracą wkońcu udowadnia, że stoi ponad naturą.

Albo czyżby życie straciło przez to na piękności, że człowiek musi pracować dla życia? Znowu staję przed znanem pytaniem: Co rozumiemy przez piękność? Pięknem jest widzieć lilie na polu, które nie pracują ani nie przędą, a przecież są piękniejsze niż Salomon w całej swej okazałości i piękności; pięknem jest widzieć ptaki pod niebem, które znajdują żywność, nie siejąc ni zbierając; pięknem jest widzieć Adama i Ewę w raju, gdzie mają wszystko, czego szukają; lecz jeszcze piękniejszem jest, gdy człowiek własną pracą zarabia sobie to, czego mu potrzeba. Pięknem jest, jeżeli Opatrzność wszystko karmi i o wszystko się troszczy, ale jeszcze piękniejszem jest, jeżeli człowiek jest sam sobie niejako Opatrznością. Przez to człowiek staje się wielkim, większym niż każde inne stworzenie, mogąc starać się sam o siebie. Jest to wyrazem doskonałości człowieka, że może pracować, ale dobitniejszym jej wyrazem jest to, że pracować powinien.

Walka o byt ma tę w wysokim stopniu kształcącą właściwość, że nagroda jest tak mała albo raczej, że walczący żadnej nie otrzymuje nagrody. Walczy on tylko o możliwość działania, o to, aby móc na nowo ciągle podejmować walkę. Im znaczniejsza nagroda, im bardziej ona jest poza człowiekiem, tem więcej walczący liczyć się musi z wszystkiemi temi wątpliwej jakości namiętnościami, które zamieszkują jego duszę. Ambicya, próżność, duma, oto są siły, które mają ogromną elastyczność

i mogą człowieka daleko zaprowadzić. Kto walczy z troskami o utrzymanie, zauważy wnet, że go owe namiętności opuszczają; jakżeby bowiem mógł uwierzyć, że walka ta może innych zajmować i wzbudzić w nich podziw? Jeżeli nie posiada innych sił, jest bezbronny. A jak marna jest nagroda? Po długiej męce zdobywa sobie to, co najkonieczniejsze i znowu męczyć się musi i nie wolno mu się żadnym zrażać trudem. Patrz, dlatego troski o utrzymanie tak uszlachetniają i kształcą, gdyż nie pozwalają człowiekowi się łudzić. Jeżeli w walce tej nie widzi nic wyższego, jest ona rzeczywiście marna; i słusznie wydaje mu się nędzną walka o to, aby mógł spożywać chleb swój w pocie czoła. Lecz walka ta dlatego jest tak uszlachetniającą, gdyż zmusza go widzieć w niej coś więcej, mianowicie walkę zaszczytną, a nagroda dlatego właśnie jest tak małą, aby zaszczyt mógł być tem większy. Walczy on wprawdzie o utrzymanie, lecz jeszcze więcej o to, aby uzyskać siebie samego; a my inni, których los tak ciężko nie dotknął, którzyśmy jednak zachowali cześć dla prawdziwej wielkości takiej walki, my mu się przypatrywać będziemy, jeżeli pozwoli, spoglądać nań będziemy jako na honorowego członka społeczeństwa ludzkiego. Stacza on podwójną walkę, jedną może przegrać a drugą równocześnie wygrać; gdybym nawet chciał pomyśleć rzecz niemożliwą, że wszystkie jego usiłowania, aby znaleźć utrzy-

manie, nie udały się, byłby wprawdzie pokonany, a jednak mógłby w tym samym czasie najszczytniejsze odnieść zwycięstwo.

Pogląd etyczny, według którego obowiązkiem każdego człowieka jest pracować, aby żyć, dwie ma zalety przed estetycznym. Po pierwsze jest on w zgodzie z rzeczywistością, wyjaśnia w niej ogólne, gdy estetyczny przyjmuje coś przypadkowego i nic nie wyjaśnia. Powtóre pojmuje człowieka według jego doskonałości i widzi go w jego prawdziwej piękności.

Twierdzenie etyczne, że każdy człowiek ma pewien zawód, jest wyrazem prawdy, że istnieje rozumny porządek rzeczy, w którym każdy człowiek, o ile tylko chce, znajduje swoje miejsce tak, że wyraża równocześnie ogólno ludzkie i indywidualne. Czyż życie w ten sposób rozważane stało się mniej pięknem? Wprawdzie nie można się cieszyć żadną arystokracyą, której znaczenie polega na przypadku, nie, ale posiada się za to królestwo bogów.

Talent pojęty nie jako zawód — a skoro pojmuje się go jako zawód, posiada każdy człowiek jakiś zawód — jest absolutnie egoistyczny. Kto zatem opiera swe życie na talencie, ten urządza sobie, jak może, egzystencyę zbójecką. Niema bowiem dla talentu wyższego wyrazu nad ten, że jest talentem. Talent ten chce się zatem wydostać w całej swej dyferencyi. Każdy talent ma zatem skłonność do uczynienia z siebie ośrodka; gdyż

tylko w tem niepohamowanem parciu naprzód leży właściwe estetyczne użycie talentu. Gdy ktoś posiada kilka talentów, ścierają się one ze sobą na życie i śmierć, nie posiadają bowiem nic współśrodkowego, nie posiadają wspólnego wyższego wyrazu.

Pogląd etyczny, że każdy, człowiek posiada zawód, ma przed teoryą estetyczną o talencie dwie zalety. Po części nie wyjaśnia on czegoś przypadkowego w bycie, lecz ogólne, po części wskazuje ogólne w jego prawdziwej piękności. Wtedy bowiem dopiero talent jest piękny, gdy objawia się jako zawód, a życie dopiero wtedy jest piękne, gdy każdy człowiek ma pewien zawód.

Na dowód, że się rzecz tak ma, proszę Cię zważ jedno empiryczne spostrzeżenie.

Człowiek mianowicie, znając zawód swój, szuka chętnie poza sobą normatywu, któryby mu do pewnego stopnia wskazał, co ma począć, nie czyniąc zeń jednak niewolnika, któryby mu odpowiednio czas rozłożył i dał nieraz sposobność do zaczynania na nowo. Gdy mu się kiedy praca nie uda, spodziewa się uczynić ją lepiej innym razem, a ten następny raz w czasie nie jest tak daleki. Kto jednak nie ma zawodu, musi, chcąc sobie samemu ustanowić zadanie, często zupełnie inaczej uno tenore pracować. Nie ma żadnej przerwy, chyba że sobie sam pracę przerwie. Gdy się nie uda, to wszystko się nie udaje, i nie może tak

łatwo zacząć na nowo, gdyż brak mu sposobności. W ten sposób staje się on łatwo pedantem, jeżeli nie próżniakiem. Ludziom, zajętym pewną pracą, zarzuca się często pedanteryę. Z reguły nie może taki człowiek wogóle stać się pedantem. Kto jednak nie posiada żadnych określonych prac, ten staje się nim łatwo, choćby dlatego, aby w tej dozwolonej mu zbyt wielkiej wolności nie zejść na bezdroża. Należy mu wtedy wybaczyć pedanteryę, która właściwie jest dobrym znakiem; z drugiej jednak strony należy ją uważać za karę, gdyż chciał się wyłamać z pod ogólnego.

Etyk powiada: Każdy człowiek dokonywa i dokonać potrafi tego, by spełnić swe zadanie w życiu. Gdyby się mianowicie rzecz rzeczywiście tak miała, że niektórzy ludzie dokonali czegoś w życiu, a inni nic, powód zaś leżałby w ich przypadkowości, wtedy sceptycyzm byłby naturalnie znowu uzasadniony. Należy tedy powiedzieć: Istotnie wszyscy ludzie równie wiele dokonywają. Nie zalecam wcale indolencyi, ale z drugiej strony należy być ostrożnym w używaniu słowa „dokonać“. — Słowo „dokonać“ oznacza stosunek między moją czynnością a innem, co leży poza mojem Ja. Łatwo przekonać się można, że ten stosunek nie pozostaje w mojej mocy, i że o tyle można z tą samą słusznością powiedzieć o najzwyklejszym człowieku jak o najwybitniejszym talencie, że niczego nie dokonywa. Nie wyraża się przez to nieufności do ży-

cia, jest to raczej uznanie mojej własnej nieznaczności a znaczenia każdego innego. Najwybitniejszy talent dokonać może swego dzieła, ale to samo potrafi także najzwyklejszy człowiek. Więcej nie może nikt. Czy czegoś dokonają w życiu, w świecie, to nie leży w ich mocy. To, co zrobię, jest wynikiem mojej pracy, mogę się z tego cieszyć, nie wolno mi jednak przypisywać sobie tego absolutnie.

Każdy człowiek może czegoś dokonać, może spełnić swoją pracę. Praca ta może być bardzo różnorodna, ale tego zawsze należy się niezachwianie trzymać, że każdy człowiek ma swoją pracę i że to, co ma dokazać — używszy tego słowa w ogólnem jego znaczeniu — nie pozostaje w mojej mocy. Mogłoby się zatem zdawać, że ów estetyk miał racyę, sądząc, że nad rzeczą dokonaną nie należy reflektować, lecz używać zadowolenia, jakie daje rozwój własnego talentu. Błąd jednak polegał w tem, że zatrzymał się on przy egoistycznem określeniu talentu. Zaliczał się sam do wybrańców i nie chciał w życiu dokonać niczego ogólnego, nie chciał uważać swego talentu za swoje pole działania. Przeciwnie należy człowiek, o którym należałoby powiedzieć, że jedyną jego pracą w życiu jest własny rozwój — naturalnie do tych, którzy, mówiąc po ludzku, są najmniej uzdolnieni. Np. młode dziewczę. Należy ono do tych, o których nikt nie odważy się powiedzieć, że

mogą czegoś dokonać. Gdy ponadto dozna nieszczęścia w miłości, pozbawiono ją zupełnie nadziei dokonania czegoś, dokonywa jednak, o ile spełnia swoją pracę, o ile rozwija się sama, istotnie rzecz biorąc, tyle, co człowiek największy.

„Dokonać czegoś“ a „spełnić swoją pracę“ są to więc pojęcia identyczne. Pomyśl sobie człowieka poważnie i głęboko wzruszonego; jemu nie wpada nigdy na myśl, że musi czegoś dokonać, idea tylko chce się z całą mocą wydostać w nim, bez względu na to, czy on jest mowcą, pastorem, czy czemkolwiek chcesz. Nie przemawia on do tłumu, aby czegoś dokonać, struny jeno instrumentu muszą w nim rozbrzmieć; tylko wtedy czuje się szczęśliwym. Czyż sądzisz, że ten mniej dokaże, niż inny, który wciąż o tem myśli, czego chce dokonać?

Absolutnym warunkiem przyjaźni jest jedność poglądu życiowego. Posiadając go, nie będziemy potrzebowali oprzeć swojej przyjaźni na tajemniczych uczuciach albo niewyraźnych sympatyach; nadto nie dożyjemy nigdy tego, cobym nazwał prawie śmiesznem, żeby jednego dnia mieć przyjaciela, a drugiego nie. Nie zaprzeczamy znaczenia niewyraźnej sympatyi, nie jesteśmy bowiem w ściślejszem znaczeniu przyjacielem każdego, którego pogląd życiowy podzielamy; lecz tem mniej zatrzymujemy się tylko przy zagadkowej sympatyi. Prawdziwa przyjaźń żąda zawsze jasnej świado-

mości i chroni dlatego od wszelkiego marzycielstwa.

Przyjaźń żąda tedy pozytywnego poglądu na życie. Nie daje się on jednak pomyśleć bez momentu etycznego. W naszych czasach wielu jest ludzi hołdujących systemowi pozbawionemu wszelkiego etycznego. Choćby jednak mieli dziesięć systemów, poglądu życiowego nie posiadają. W naszym wieku można to zjawisko doskonale wyjaśnić, gdyż jak on sam schodzi w najrozmaitszy sposób na manowce, nie idzie naprzód ale wtył, tak i w tym wypadku: najpierw wtajemniczają nas w misterya wielkie, a potem w małe.

Etyczny moment poglądu życiowego staje się właściwym punktem wyjścia dla przyjaźni; dopiero tak pojęta przyjaźń, zyskuje na znaczeniu i piękności. Gdy się zatrzymujemy przy sympatycznem jako tajemniczem, znajduje przyjaźń najdoskonalszy wyraz w stosunku, jaki zachodzi między ptakami towarzyskimi, których życie wspólne jest tak ścisłe, że śmierć jednego pociąga za sobą i śmierć drugiego. Taki stosunek piękny jest w naturze, lecz nie w świecie ducha, jedność poglądu na życie jest pierwiastkiem konstytuującym przyjaźni. Gdy istnieje jedna, istnieje i druga, nawet po śmierci przyjaciela, gdyż przeduchowiony przyjaciel żyje w drugim dalej; gdy ta ustaje, ustaje i przyjaźń, nawet gdy przyjaciel zostaje przy życiu.

Zapatrując się w ten sposób na przyjaźń,

obserwuje się ją etycznie a więc, w piękności. Zyskuje ona przez to równocześnie na piękności znaczeniu. Czyż mam się powołać na autorytet dla siebie a przeciw Tobie? Dobrze. Jak pojmował Arystoteles przyjaźń? Czyż i on w swoim całym etycznym poglądzie życiowym nie wychodził z tego samego punktu? Z przyjaźnią, mówi bowiem, rozszerzają się pojęcia tego, co słuszne, tak że one do tego samego zmierzają. Opiera on pojęcie prawa na idei przyjaźni. Jego kategorya jest zatem w pewnem znaczeniu doskonalsza niż modernistyczna, która opiera prawo na obowiązku, na abstrakcyjno-kategorycznem; opiera ona je na społecznem. Widać zatem że dla niego idea państwa staje się najwyższem; ale to znowu jest niedoskonałe w jego kategoryi.

Lecz nie śmiem zapuszczać się w roztrząsania stosunku między arystotelesowskiem a kantowskiem pojmowaniem etycznego. Dlatego tylko cytowałem Arystotelesa, aby Ci przypomnieć, że i on był przekonany, iż przyjaźń jest ważnym czynnikiem w etycznem urządzeniu sobie prawdziwego życia. Kto przyjaźń rozważa etycznie, pojmuje ją jako obowiązek. Mógłbym tedy powiedzieć, że jest obowiązkiem każdego człowieka mieć przyjaciela. Użyję jednak innego wyrażenia, które równocześnie określa etyczne w przyjaźni we wszystkiem innem, o czem poprzednio mówiłem, oraz podkreśla dobitniej różnicę między etycznem a estetycznem:

Jest obowiązkiem każdego człowieka objawić się. Pismo powiada, że każdego człowieka czeka śmierć, a następnie sąd, na którym wszystko ma się wyjawić. Etyka powiada, że celem życia i wszelkich rzeczywistych stosunków jest, aby człowiek się objawił. Jeżeli tego nie uczyni, objawienie okaże mu się jako kara. Estetyk przeciwnie nie chce przyznać żadnego znaczenia rzeczywistemu życiu, pozostaje on zawsze w ukryciu, gdyż choćby nie wiadomo jak często i jak bardzo się udzielał światu, nie czyni tego nigdy całkowicie, zawsze pozostaje jeszcze coś, co zachowuje dla siebie, gdyby czynił to całkowicie, postępowałby etycznie. Lecz ta chęć ukrywania mści się zawsze, a najnaturalniej w ten sposób, że się staje zagadkowym sobie samemu. Stąd pochodzi, że wszyscy mistycy, nie uznając pretensyi rzeczywistego życia, aby się objawić, natrafiają na przeszkody i pokusy, jakich nikt inny nie zna. Wygląda to tak, jakoby odkryli zupełnie nowy świat i jakoby sami byli podwójnemi istotami. Kto nie chce walczyć z rzeczywistem życiem, musi walczyć z ułudami.

* * *

Tem samem zakończyłem na razie, gdyż nie mam zamiaru wykładać nauki o obowiązkach. Chciałem tylko wykazać, że etyczne w rozmaitych dziedzinach życia codziennego nie tylko dalekie

jest od tego, aby je pozbawić piękności, lecz owszem użycza jej. Daje ona spokój i pewną obronę, woła bowiem ciągle do nas: Quod petis, hic est. Ratuje nas od wszelkiego marzycielstwa, które nuży duszę i użycza szczęścia. Uczy nas być wesołymi w szczęściu. Nawet i to nie jest możliwe dla estetyka; gdyż szczęście tylko jako takie jest nieskończoną relatywnością; uczy nas także w nieszczęściu być wesołymi i dobrej myśli.

Uważaj to, co napisałem, za skromne notatki do ważniejszego dzieła, nic to nie szkodzi, ma ono przecież swe znaczenie, na które zapewne zważać będziesz. Albo czyżby miało Ci się wydawać, że przywłaszczyłem sobie takowe niesłusznie, że zbłądziłem jako sędzia, a nie jako strona? Chętnie zrzekam się wszelkich pretensyi, nie chcę też wcale przemawiać w imieniu i z polecenia etyki. Jestem wogóle tylko świadkiem i tylko w tem znaczeniu sądziłem, że list mój może rościć sobie prawo do pewnego autorytetu. Kto bowiem mówi z doświadczenia, jest zawsze autorytetem. Ja jestem tylko świadkiem, a oto moje świadectwo *in optima forma.*

TRWOGA I DRŻENIE.

Nastrój.

Żył raz człowiek, który dzieckiem będąc słyszał ową piękną opowieść, jak to Bóg doświadczał Abrahama, jak ten wytrzymał próbę, zachował wiarę i po raz drugi wbrew oczekiwaniu dostał syna.

W późniejszym wieku czytał tę samą opowieść z większym jeszcze podziwem; życie bowiem rozłączyło to, co w pobożnej prostocie dziecka było jeszcze złączone. Im starszym się stawał, tem częściej myśli jego zatrzymywały się przy tej opowieści, entuzyazm jego rósł coraz bardziej i bardziej, a jednak zrozumienie jej stawało się dlań coraz trudniejsze i trudniejsze. Wkońcu zapomniał dla tej opowieści o wszystkiem innem; dusza jego jedno tylko miała życzenie, aby ujrzeć Abrahama, jedną tylko żywiła tęsknotę: ach, gdybym też była świadkiem owego zdarzenia! Nie pragnął on piękności Wschodu ni wspaniałości ziemskiej Obiecanego Kraju, ni bogobojnej pary, której starość Bóg pobłogosławił, ni czcigodnej postaci podesz-

łego patryarchy, ni kwitnącej młodości użyczonego mu przez Boga Izaka — co do niego, mogła się cała ta historya rozegrać na pustym stepie. Jedyną jego tęsknotą było towarzyszyć Abrahamowi w owej trzydniowej podróży, którą odbywał, przed sobą mając troskę, koło siebie syna swego Izaka. Jego życzeniem było być obecnym w owej chwili, gdy Abraham wzniósł oczy swe i ujrzał w dali górę Moriah, w owej godzinie, gdy zostawił osły i sam na sam z Izakiem wstępował na górę. Gdyż tem, co go zajmowało, nie była kunsztowna tkanina fantazyi, lecz groza myśli.

Ów człowiek nie był myślicielem; nie odczuwał potrzeby wyjścia poza wiarę; zdawało mu się, że najwspanialszą musi być rzeczą żyć jako ojciec wiary w wspomnieniu ludzi, że zazdrości godnym jest los posiadania wiary, choćby nikt o tem nie wiedział. Ów człowiek nie był uczonym egzegetą, nie rozumiał po hebrajsku. Gdyby był rozumiał po hebrajsku, zrozumiałby może z łatwością opowieść ową i Abrahama.



I.

Bóg tedy doświadczał Abrahama i rzekł doń: „Weź Izaka, syna swego jedynego, którego kochasz, idź do kraju Moriah i ofiaruj go tam na całopalenie na górze, którą ci wskażę“.

Wczesny był ranek. Abraham wstał wczas; kazał osiodłać osły i opuścił chatę. Izak był z nim. Sara zaś spoglądała za nimi z okna w dolinę, aż znikli jej z oczu. Trzy dni jechali milcząc. Jeszcze czwartego dnia rano nie wyrzekł Abraham ni słowa, lecz wzniósł oczy i ujrzał w oddali górę. Zostawił chłopców i szedł sam pod górę, Izaka mając przy boku. I Abraham rzekł sam do siebie: „Przecież nie będę ukrywał przed Izakiem, dokąd prowadzi ta droga“. Stanął i położył rękę na głowie Izaka, błogosławiąc go, a Izak pochylił się, aby odebrać błogosławieństwo ojca. Miłość ojcowska przemawiała z twarzy Abrahama, wzrok jego był łagodny i słodki, słowa pełne powagi i upomnienia. Lecz Izak nie mógł go rozumieć, dusza jego nie umiała się wznieść. Objął kolana Abrahama, błagając u stóp jego. Prosił o młode swe życie, o piękną swą nadzieję. Wspominał radość w domu Abrahama; wspominał smutek i samotność. Wtedy Abraham podniósł chłopca i szedł z nim ręka w rękę. Słowa jego były pełne pociechy i upomnienia. Ale Izak nie mógł go rozumieć. Wstąpił na górę Moriah, ale Izak go nie rozumiał. Wtedy odwrócił się na chwilę od niego — a gdy Izak ujrzał znowu oblicze ojcowskie, było zmienione. Wzrok jego był dziki, postać groźna. Pochwycił Izaka za pierś, rzucił nim o ziemię i rzekł: „Chłopcze głupi, czy sądzisz, że to jest rozkaz Boży? Nie, to moja przyjemność!“ Wtedy

Izak zadrżał i zawołał w trwodze: „Boże w niebiesiech, zlituj się nade mną! Boże Abrahama, zlituj się nade mną! Gdy nie mam ojca na ziemi, Ty mi bądź ojcem!" A Abraham rzekł cicho do siebie: „Panie niebios, dziękuję Ci; wszak wolę, aby uwierzył, że jestem nieludzkim, niż gdyby miał stracić wiarę w Ciebie".

Gdy się ma dziecko od piersi odłączyć, poczerni matka pierś, — byłoby przecież okrucieństwem zostawić piersi powab, gdy dziecko nie ma jej więcej dostać. A tak wierzy dziecko, że pierś się zmieniła, lecz matka — została ta sama; wzrok jej miłości pełen i pieszczoty, jak zwykle. Chwała matce, która straszniejszych nie potrzebuje środków, aby odłączyć dziecko od piersi.



II.

Wczesny był ranek. Abraham wstał wczas. Uścisnął Sarę oblubienicę starości, a Sara ucałowała Izaka, który uwolnił ją od wstydu — swoją dumę, swą nadzieję po wsze pokolenia. — Jechali milcząc wzdłuż drogi. Aż do czwartego dnia, wzrok Abrahama utkwiony był w ziemi, wtedy wzrok podniósł i ujrzał w dali górę Moriah. Znowu spuścił wzrok. Milcząc ułożył barana, którego Bóg wybrał. Ofiarował go i wrócił do domu. — Od

tego dnia zestarzał się Abraham; nie mógł zapomnieć, że Bóg żądał czegoś takiego od niego. Izak rósł jak przedtem. Abrahama wzrok pociemniał; nie widział więcej swej pociechy.

Gdy dziecko dorosło, i ma być odłączone, wtedy matka zakrywa jak dziewica pierś — dziecko nie ma więcej matki. Chwała dziecku, które w inny sposób nie straciło matki.



III.

Wczesny był ranek. Abraham wstał wczas, ucałował Sarę, młodą matkę, a Sara ucałowała Izaka, swoją rozkosz, swoją radość po wsze czasy. I Abraham jechał drogą zamyślony. Myślał o Hagarze i synu jej, którą niegdyś wypędził na pustynię. Wstąpił na górę; wyciągnął nóż.

Cichy był wieczór. Abraham wyjechał samotnie, jechał ku górze Moriah. Padł na twarz i prosił Boga, aby mu przebaczył grzech, że chciał ofiarować Izaka, że ojciec zapomniał o obowiązku wobec syna. Częściej jeździł samotną drogą, lecz nie miał spokoju. Nie mógł pojąć, jak może być grzechem, iż chciał ofiarować Bogu najlepsze, co posiadał, to, co po tysiąc razy wyżej cenił, niż własne życie. A jednak — jeżeli to było grzechem, jeżeli Izaka tak nie kochał, jak był powinien — to nie

mógł pojąć, jak grzech może być darowany. Bo czyż istnieje straszniejszy grzech?

Gdy dziecko ma być odłączone, smuci się i matka, że ma się rozłączyć z dzieckiem; że dziecko, które spoczywało najpierw pod sercem jej, a potem leżało przy jej piersi, teraz nie ma jej być więcej tak blizkiem. I tak smucą się razem przez krótki czas żałoby. Chwała matce, która dziecko zachowała tak blizko i nie potrzebowała się troszczyć o w i ę c e j!

IV.

Wczesny był ranek. W domu Abrahama przygotowano wszystko do podróży. Pożegnał się ze Sarą. Eliezar, wierny sługa, towarzyszył mu kawał drogi, a potem powrócił. Jechali obok siebie, Abraham i Izak, aż przybyli na górę Moriah. I Abraham przygotował wszystko do ofiary, spokojnie i łagodnie. Lecz kiedy się odwrócił i wyciągnął nóż, widział Izak, jak lewica Abrahama ścisnęła się w rozpaczy, a drżenie przeleciało jego ciało — lecz Abraham dobył noża. —

Wtedy powrócili do domu, a Sara wybiegła im naprzeciw. Lecz Izak stracił wiarę. Nigdy nie mówiono o tem ni słowa. Izak do nikogo nie mówił o tem, co widział, a Abraham nie przeczuwał, że ktoś to widział.

Gdy dziecko ma być odłączone, przygotowuje matka silniejszy pokarm, aby dziecko nie zginęło. Chwała temu, kto silniejszy przygotował pokarm!

W ten i podobny sposób rozmyślał o tem zdarzeniu ów człowiek, o którym mówimy. Ilekroć wracał z wędrówki do góry Moriah, upadał ze znużenia i składał ręce, mówiąc: „Nikt przecież nie był tak wielkim, jak Abraham, któż go zrozumieć zdoła?“

Czy istnieje teleologiczna suspenzya etycznego?

Etyczne, jako takie, jest ogólnem, a jako ogólne tem, co dla wszystkich jest ważne; inaczej wyrażone: co w każdej chwili jest ważne. Spoczywa ono immanentnie w sobie samem, nie ma poza sobą nic, coby było jego τέλος, lecz jest samo τέλος dla wszystkiego, co ma poza sobą; przejąwszy to w siebie, osiągnęło swój cel. Bezpośrednio zmysłowo i psychicznie określony osobnik ma jako taki swoje τέλος w ogólnem, a etyczne jego zadanie polega na tem, aby się sam wyrażał ciągle w tem ogólnem, wyzbył się swojej jednostkowości i stał się ogólnem. Skoro osobnik chce w swojej jednostkowości nadać sobie znaczenie wobec ogólnego, grzeszy i może tylko przez uznanie tego grzechu pogodzić się znowu z ogólnem. Ilekroć osobnik, wstąpiwszy w ogólne, poczuje popęd do nadania sobie znaczenia jako osobnikowi, ulega pokusie i może się od niej w ten tylko sposób uwolnić, że skruszony pozwoli sobie samemu jako osobnikowi rozpłynąć się w ogólnem. Jeżeli to

jest najwyższem, co się da powiedzieć o człowieku i jego bycie, to etyczne ma to samo znaczenie, co wieczne szczęście, które w każdej chwili i wiecznie jest τέλος człowieka. Byłoby bowiem sprzecznością, gdyby się można było wyrzec wiecznego szczęścia, t. j. suspendować je teleologicznie; skoro bowiem coś się suspenduje, traci się je przez to, gdy to, co się suspenduje, nie jest stracone, lecz jest właśnie zawarte w tem wyższem, które jest jego τέλος.

Jeżeli się rzecz tak ma, w takim razie Hegel ma słuszność, każąc człowiekowi tylko jako osobnikowi być określonym w dobrem i sumieniu; ma słuszność, uważając ową określoność za „moralną formę złego“ (por. szczególnie filozofię prawa), która w teleologii moralnego ma być zniesioną, tak, że osobnik, pozostający w owem stadyum, albo grzeszy albo ulega pokusie. Pod tym jednak względem Hegel nie ma słuszności, że mówi o wierze — nie ma słuszności w tem, że nie protestuje głośno i stanowczo przeciw temu, że Abraham zażywa czci i poważania, jako ojciec wiary, gdy jako morderca powinienby być wyklęty i wygnany.

Wiara mianowicie jest paradoksem, że osobnik wyższy jest od ogólnego, lecz — zważyć należy — w tem znaczeniu, że się ruch powtarza, że on się, bywszy w ogólnem, izoluje jako osobnik, który stoi wyżej, niż ogólne. Jeżeli to nie jest istotą wiary, to Abraham jest stracony, to wiara nigdy nie

istniała w świecie, właśnie dlatego, ponieważ zawsze istniała. Jeżeli bowiem etyczne, t. j. moralne, jest najwyższem i w inny sposób nie pozostaje w człowieku nic niewymiernego, jak tylko to, że tem niewymiernem jest zło, t. j. jednostkowość, która powinna być wyrażona w ogólnem: to nie trzeba żadnych innych kategoryi, jak tylko tych, których używała filozofia grecka, albo takich, które dadzą się z tamtych przez konsekwentne myślenie wywieść. Tego nie powinien był Hegel ukrywać, będąc obytym w filozofii greckiej. Słyszy się nieraz ludzi, którzy zamiast gubić się w studyach, gubią się we frazesach, opowiadających, że nad chrześcijańskim światem świeci jasne światło, gdy głęboka ciemność okrywa pogaństwo. Słowa takie czyniły na mnie dziwne wrażenie, gdyż dotychczas jeszcze każdy głębszy myśliciel, każdy poważniejszy artysta odmładnia się w wiecznej młodości greckiego narodu. Twierdzenie owo da się tylko w ten sposób wyjaśnić, że ludzie owi nie wiedzą, co mają powiedzieć, wiedzą tylko, że mają coś powiedzieć. Prawdą jest, gdy się mówi, że pogaństwo nie ma wiary; ale jeżeli się przez to cośkolwiek chciało powiedzieć, to trzeba już nieco jaśniej zdać sobie z tego sprawę, co się przez wiarę rozumie; inaczej bowiem wszystko zamienia się w frazes. Łatwo jest wyjaśnić byt cały, również i wiarę, nie mając pojęcia o tem, co to jest wiara, a nie kalkuluje najgorzej w życiu ten, kto liczy na

podziw, dając takie wyjaśnienie; dzieje się bowiem tak, jak mówi Boileau: „un sot trouve toujours un plus sot, qui l'admire".

Wiara jest właśnie tym paradoksem, że osobnik jako osobnik wyżej stoi, niż ogólne, że jest wobec niego uprawniony, nie podporządkowany ale nadporządkowany, przyczem zważyć należy, że w ten sposób, iż tylko osobnik, który będąc jako osobnik podporządkowany ogólnemu, teraz przez ogólne staje się osobnikiem, że tylko ten osobnik jest nadporządkowany ogólnemu; że osobnik jako osobnik w absolutnym stoi stosunku do absolutu. To stanowisko nie znosi pośrednictwa, gdyż wszelka medyacya dzieje się właśnie kosztem ogólnego. Jest ono i pozostaje wiecznie paradoksem, nieprzystępnym dla myślenia. A jednak wiara jest tym paradoksem, albo też (oto są konsekwencye, co do których chciałbym czytelnika prosić, aby je w każdym punkcie zachował in mente, gdybym ich z powodu rozwlekłości nie mógł nawet wszędzie powtórzyć), albo też wiara nigdy nie istniała, właśnie dlatego, że zawsze istniała, albo też Abraham jest stracony.

Prawdą jest, że paradoks może osobnik łatwo zamienić z pokusą, ale to nie wystarcza, by go ukrywać. Prawdą jest, że niejedno ma taką właściwość, która go odpycha; ale dlatego nie wolno czynić wiary czem innem, aby i jego móc posiąść, lecz raczej dodać należy, że się jej nie posiada.

Przeciwnie powinniby ci, którzy posiadają wiarę, starać się o to, aby podać kilka jej cech, któreby pozwoliły odróżnić paradoks od pokusy.

Opowieść o Abrahamie zawiera tedy taką teleologiczną suspenzyę etycznego. Nie brakło przebystrych głów i gruntownych badaczy, którzy znaleźli analogię do tego. Mądrość ich sprowadza się do pięknego zdania, że ostatecznie wszystko jest równe. Gdy się bliżej przypatrzymy, wątpię bardzo, czy na całym świecie znajdziemy choć jedną analogię z wyjątkiem jednej późniejszej, która jednak niczego nie dowodzi, jeżeli stwierdzono, że Abraham przedstawia wiarę i że ta jest normalnie wyrażona w nim, którego życie jest nie tylko możliwie najwyższym paradoksem — lecz jest tak paradoksalne, że się wogóle nie da pomyśleć. Działa on na mocy absurdu, gdyż jest to właśnie absurd, że jako osobnik stoi wyżej od ogólnego. Paradoks nie znosi pośrednictwa, gdyż skoro go spróbuje, musi przyznać, że ulegał pokusie, a jeżeli tak, to nie przychodzi nigdy do tego, aby ofiarować Izaka, albo jeżeli Izaka ofiarował, musi skruszony wrócić do ogólnego. Na mocy absurdu otrzymuje napowrót Izaka. Abraham nie jest tedy w żadnej chwili bohaterem tragicznym, lecz czemś zupełnie innem, jest on albo mordercą albo wierzącym. To, co leży między tem i co ocala bohatera tragicznego, nie da się zastosować do Abrahama. Dlatego mogę zrozumieć bohatera tragicznego, Abrahama nie potrafię zrozumieć, chociaż go w pewnem znaczeniu — rzekłbym, szalonem znaczeniu bardziej podziwiam niż wszystkich innych.

Stosunek Abrahama do Izaka wyrażony etycznie jest ten, że ojciec powinien syna bardziej kochać niż siebie samego. Lecz etyczne ma na swoim obwodzie rozmaite stopnie. Przypatrzmyż się, czy w tem opowiadaniu znajduje się jakiś wyższy wyraz etycznego, który jego działanie etycznie może wyjaśnić, może go etycznie uprawnić do zasuspendowania etycznego obowiązku wobec syna, nie wychodząc jednak przez to poza teleologię etycznego.

Gdy plan, na którym zależy całemu ludowi doznaje przeszkody, gdy przedsięwzięcie wskutek niełaski nieba doznaje przeszkody, gdy gniewne bóstwo zsyła ciszę wiatru urągającą wszelkim usiłowaniom — gdy wieszcz spełniając ciężki swój obowiązek oznajmia, że Bóg żąda dziewicy na ofiarę — ma ojciec jak bohater złożyć tę ofiarę. Wielkodusznie ma ukryć ból swój, choćby sobie życzył „być owym chudopachołkiem, któremu wolno płakać“ (Euripides, *Ifigenia w Aulis*, w. 448) a nie królem, który po królewsku musi działać. A choć ból samotnie wciska się w jego pierś, choć ma tylko trzech współwiedzących (w. 107) wśród ludu: wkrótce lud cały będzie współwiedzącym jego bólu i współwiedzącym jego czynu;

wkrótce się dowie, że on chciał ofiarować dla dobra ludu ją, córkę, młodziutką, w kwiecie wieku dziewicę. „O piersi, wy lica miłosne, o złotopukliste włosy!“ (w. 617). Córka go wzruszy swemi łzami, ojciec odwróci twarz, ale bohater podniesie nóż. — A gdy następnie wieść o tym czynie dotrze do ojczyzny, rumienić się będą dziewice Grecyi z uniesienia, a jeżeli córka była narzeczoną, narzeczony nie będzie się gniewał, lecz dumny będzie z tego, że i on ma cząsteczkę udziału w czynie ojcowskim, gdyż delikatniejsze więzy jeszcze łączyły dziewicę z nim niż z ojcem.

Gdy odważny sędzia, który wybawił Izraela w krytycznej chwili, jednym tchem Boga i siebie wiąże jednem i tem samem ślubowaniem przemieni bohatersko radość dziewicy, radość ukochanej córki w smutek i cały Izrael opłakiwać będzie dziewiczą jej młodość; lecz każdy wolny człowiek zrozumie Jeftę, każda odważna kobieta podziwiać go będzie, a każda dziewica izraelska życzyć sobie będzie, by móc pójść za przykładem jego córki. Bo i cóż pomogło, że Jefta zwyciężył wskutek ślubu, gdy go nie dotrzymał; czyż nie musiało być później zwycięstwo odebrane jego ludowi?

Gdy syn zapomina o swym obowiązku, a państwo powierza ojcu miecz sędziowski, gdy prawa żądają kary z ręki ojca, zapomni on jak bohater, że winny jest jego synem, ukryje bohatersko swoją boleść; a nikt z ludu, nawet syn jego własny, nie

będzie mógł nie podziwiać ojca, a ilekroć się wyjaśniać będzie prawa rzymskie, tylekroć wspomni się o tem, że niektórzy wyjaśniali je bardziej naukowo, lecz nikt wspanialej jak Brutus. —

Gdyby natomiast pomyślnym pędzona wiatrem flota pełnymi żagli przybyła do celu, gdy Agamemnon wysłał owego posłańca po Ifigenię, aby ją ofiarować; gdyby żadne śluby, które rozstrzygnęły los ludu, nie były wiązały Jefty, gdy mówił do córki swej: „Opłakuj teraz przez dwa miesiące krótką swą młodość, a potem zabiję cię na ofiarę“; gdyby Brutus był rozkazał liktorom ściąć swego niewinnego syna — któżby ich był rozumiał? Gdyby ci trzej mężowie na pytanie, dlaczego tak postępują, odpowiedzieli: „Jest to próba, którą na nas nałożono“, czyżby ich wtedy lepiej rozumiano?

Gdy Agamemnon, Jefta i Brutus w krytycznej chwili jak bohaterzy przezwyciężają ból, po bohatersku uważając ukochane za stracone i czyn choćby tylko zewnętrznie spełniają, żadna szlachetna dusza z pewnością nie powstrzyma się od łez, które wytryskają z współczucia z ich bólem, z podziwu dla ich czynu. Gdyby przeciwnie ci trzej mężowie dodali w krytycznej chwili do bohaterstwa, z którymby znieśli ból, nieznaczne słowo: „A jednak to się nie stanie“ — niktby ich nie rozumiał. Gdyby dodali wyjaśnienie: „Wierzymy w to na mocy absurdu“, niktby ich mimo to

nie rozumiał. Bo któżby z łatwością nie rozumiał, że byłoby absurdem wierzyć w to, ale któżby rozumiał, że można wtedy w to wierzyć?

Różnica między bohaterem tragicznym a Abrahamem łatwo wpada w oko. Tragiczny bohater pozostaje jeszcze w granicach etycznego. Każe on wyrazowi etycznego znaleźć swoje τέλος w wyższym wyrazie etycznego; obniża etyczny stosunek między ojcem a synem albo córką a ojcem do uczucia, które ma swoją dyalektykę w stosunku swoim do idei moralności. — Nie może więc w tym wypadku być mowy o teleologicznej suspenzyi etycznego jako takiej.

Inaczej ma się rzecz z Abrahamem. On przez swój czyn przekroczył granicę całej dziedziny etycznego. Jego τέλος leżało dalej poza etycznem; uwzględniając to τέλος zasuspendował etyczne. Chciałbym bowiem wiedzieć, jak można chcieć podciągnąć czyn Abrahama pod stosunek do ogólnego; czy między tem, co Abraham uczynił a ogólnem da się znaleźć inny jakiś punkt styczny jak ten, że je przekroczył. Abraham przekracza ogólne nie po to, aby ocalić lud, ani po to, aby utrwalić ideę państwową, ani też po to, aby przebłagać zagniewanych bogów. Gdyby można było mówić o tem, że bóstwo było zagniewane, byłoby ono niem tylko na Abrahama, a całe postępowanie Abrahama nie miałoby żadnego związku z ogólnem, byłoby czysto prywatnem przedsięwzięciem.

Gdy zatem bohater tragiczny jest wielki przez swoją cnotę moralną, jest Abraham wielki przez cnotę czysto osobistą. W życiu Abrahama niema innego wyższego wyrazu dla etycznego nad to, że ojciec powinien kochać syna. O etycznem w znaczeniu „moralnem“ nie może wogóle być mowy. O ile ogólne skoncentrowało się w Izaku, leżało ono niejako ukryte w lędźwiach Izaka i musiałoby wołać przez jego usta: „Nie czyń tego, niszczysz wszystko“.

Dlaczego więc Abraham to czyni? Ze względu na Boga i — identycznie z tem — ze względu na siebie samego. Czyni to ze względu na Boga, gdyż Bóg żąda tego dowodu jego wiary; ze względu na siebie samego czyni to, aby móc dostarczyć tego dowodu. Jedność tego podwójnego stosunku jest zupełnie odpowiednio wyrażona w owem określeniu, którego się zawsze na to używało: Jest to próba, doświadczenie — ale co to ma znaczyć? Tem, co zwykle człowieka wiedzie na pokuszenie, jest przecież to, co mu chce przeszkodzić w spełnianiu woli Bożej. A czemże jest obowiązek? Obowiązek jest właśnie wyrazem woli Bożej.

Tu okazuje się konieczność użycia nowej kategoryi, jeżeli się chce rozumieć Abrahama. Takiego stosunku do bóstwa pogaństwo nie znało. Tragiczny bohater nie wstępuje w stosunek prywatny do bóstwa, lecz etyczne jest boskiem i stąd prowadzi paradoksalne w niem zawarte pośrednio do ogólnego.

U Abrahama niema miejsca na pośrednictwo; wyrażając się inaczej: Abraham nie może mówić. Mówiąc wyrażam ogólne: jeżeli tego nie czynię, nie rozumie mnie nikt. Skoro zatem Abraham chce siebie wyrazić w ogólnem, musi powiedzieć, że jego sytuacya jest pokusą, gdyż niema wyższego wyrazu dla ogólnego, niczego, coby stało ponad ogólnem, które on przekracza.

Abraham zatem budząc podziw przeraża mnie równocześnie. Ten, który wyrzeka się siebie samego i ofiaruje się dla obowiązku, wyrzeka się skończonego, aby osiągnąć nieskończone, postępuje zupełnie pewnie.

Tragiczny bohater wyrzeka się pewnego dla jeszcze pewniejszego, a oko widza spoczywa na nim bez troski. Ale co czyni ten, który wyrzeka się ogólnego, aby uchwycić coś wyższego, co nie jest ogólnem? Czyż możliwe co innego jak tylko to, że to jest pokusa? A jeżeli to jest możliwe a osobnik by się jednak pomylił — jaki pozostawałby dlań ratunek? Znosi on cały ból tragicznego bohatera, niszczy swą radość na tym świecie, wyrzeka się wszystkiego, a może odbiera sobie w tej samej chwili wzniosłą radość, która była mu tak drogą, że ją za wszelką cenę okupić pragnął. Jego widz żadną miarą pojąć ani też bez troski na niego patrzeć nie może. A może wcale nie da się wykonać to, do czego wierzący dąży, gdyż nie da się ono nawet pomyśleć. Albo gdyby

się nawet dało wykonać a osobnik źleby rozumiał bóstwo, jakiby był ratunek dla niego? Tragiczny bohater potrzebuje łez i żąda łez, a gdzież jest zazdrosne oko, któreby było na tyle nieczułe, aby nie mogło płakać z Agamemnonem? A czyjaż dusza byłaby w takim błędzie, aby się odważyć miała płakać nad Abrahamem? Tragiczny bohater wykonuje swój czyn w pewnej oznaczonej chwili, ale w swoim czynie żyje nadal i oddziaływa korzystnie jeszcze na późniejsze pokolenia. Gdzie troska i smutek przegryzają duszę, gdzie ścieśniona pierś nie może dać ujścia dręczącej trwodze w westchnieniu, gdzie smętne myśli jak ołów ciążą na zmysłach i sercu: tam zjawia się bohater z pocieszeniem, przełamuje czar troski, rozluźnia zacieśniające węzły, wydobywa łzę a cierpiący zapomina o swych cierpieniach w cierpieniu bohatera. Nad Abrahamem nie można płakać. Zbliżamy się do niego z horror religiosus, jak Izrael zbliżał się do góry Synaj.

A gdyby samotny człowiek wstępujący na górę Moriah, której szczyt o całe niebo przewyższa równinę w Aulis — gdyby on był somnambulistą, który bez troski unosi się nad przepaścią, gdy przyjaciel u stóp góry z drżeniem patrzy się za nim i w swojej trosce i rozpaczy nie śmie nawet wołać na niego, aby się duch jego nie zmącił, aby się nie pomylił! — Dzięki! dzięki niechaj będą człowiekowi, podającemu nieszczęśliwemu, któ-

rego troski tego życia ogołociły ze wszystkiego, wyraz, liść słowa, aby mógł nim pokryć nagość nędzy. Dzięki tobie, wielki Szekspirze, tobie, który wszystko powiedzieć umiesz, wszystko, wszystko, tak jak jest — a jednak dlaczego nie wypowiedziałeś nigdy tej męki? Czyś zachował ją może dla siebie samego? jak kochankę, której imienia nawet wymienić się nie chce przed światem? Poeta bowiem okupuje tę moc słowa zdolną wypowiedzieć ważne tajemnice wszystkich innych małą tajemnicą, której wypowiedzieć nie może, a poeta nie jest apostołem, wypędza tylko djabłów mocą djabelską.

Jeżeli jednak etyczne jest w ten sposób teleologicznie zasuspendowane, jak istnieje wtedy osobnik, gdy ono jest zasuspendowane? Istnieje on jako osobnik w przeciwstawieniu do ogólnego. Czy grzeszy przez to? Jest to bowiem forma grzechu, widziana w idei. Choć np. dziecko nie grzeszy, gdyż nie jest świadome swojego bytu jako takiego, jest jednak jego byt widziany pod kątem widzenia idei grzechem a etyczne żąda siebie samego co chwilę od niej. Jeżeli się chce zaprzeczyć, że ta forma da się w ten sposób powtórzyć, że ona nie jest grzechem, to wydano wyrok na Abrahama.

Jakże bowiem istniał Abraham? Wierzył. Oto jest paradoks, mocą którego góruje. Nie może go nikomu innemu wytłómaczyć, gdyż jest to paradoks, że on jako osobnik stawia siebie w stosunek absolutny do ogólnego. Czy jest do tego uprawniony? Uprawnieniem jego jest znowu paradoks; jeżeli bowiem jest uprawniony, to nie na mocy tego, że jest ogólnem, lecz na mocy tego, że jest osobnikiem.

Jakże przekonywa się osobnik o tem, że jest uprawniony? Bardzo to wygodnie niwelować cały byt z punktu idei państwowej lub społecznej. Z tego stanowiska można bardzo łatwo pośredniczyć. Nie dochodzi się bowiem wcale do paradoksu, że osobnik jako taki stoi wyżej niż ogólne, co też dobitnie wyrazić mogę przez twierdzenie Pytagorasa, że liczba nieparzysta jest doskonalszą niż parzysta. O ile się w naszych czasach słyszy okolicznościową odpowiedź w odniesieniu do paradoksu, opiewa ona zwyczajnie: Należy to osądzić według w y n i k u. Bohater który stał się σκάνδαλον swoich współczesnych, woła w świadomości, że jest parodoksem, który się nie może wysłowić, spokojnie do współczesności: Wynik już wykaże, że byłem uprawniony. W naszych czasach słyszy się rzadziej ten głos; bo nie wydając wprawdzie bohaterów — co właśnie jest ich wadą — mają tę dobrą jednak stronę, że wydają mało karykatur. Jeżeli zatem słyszymy w naszych czasach słowa: to ma być osądzone według wyniku, wiemy zaraz dokładnie, z kim mamy zaszczyt mówić. Wielu jest w ten sposób mówiących a nazwę

ich wspólnem mianem „docentów". Spokojnie kroczą w myślach swoich poprzez byt; mają stałe posady i pewne widoki w dobrze zorganizowanem państwie, mają setki lat albo nawet tysiące między sobą a wstrząśnieniami bytu; nie obawiają się, że one powtórzyć się mogą, bo coby na to powiedziała policya i prasa? Ich zadanie życiowe polega na tem, aby osądzać ludzi wielkich i to osądzać ich według wyniku. Traktowanie w ten sposób wielkiego zdradza ciekawą mieszaninę zarozumiałości i nędzoty: zarozumiałości, gdyż uważa się za powołanego do sądzenia; nędzoty, gdyż nie czuje się swego życia spokrewnionego choćby w najmniejszym stopniu z życiem wielkich. Każdy, kto trochę tylko jest erectioris ingenii, nie stał się jeszcze zupełnie zimnym i wilgotnym mięczakiem, a kiedy zbliża się do wielkiego, nie zapomina przecież nigdy, że od stworzenia świata było zwyczajem, iż wynik przychodzi na ostatku i że się musi właśnie początek wielkiego wziąć pod uwagę, jeżeli się chce prawdziwie z tego wyciągnąć jakąś naukę. Jeżeli ten, kto ma działać, chce się osądzić według wyniku, nie przychodzi nigdy do tego, aby zacząć. Choćby wynik nawet świat cały uradował, bohaterowi to się na nic nie przyda; wynik bowiem poznał dopiero, gdy całość minęła, a przez to nie stał się bohaterem, lecz był nim przez to, że zaczął.

Ponadto jest wynik (o ile on jest odpowiedzią

skończoności na nieskończone pytanie) w swojej dyalektyce zupełnie inaczej ukształtowany, niż byt bohatera. Albo czyż okoliczność, że Abraham cudem dostał Izaka, udowodnić może jego uprawnienie do zachowania się jako osobnika wobec ogólnego? Gdyby był Izaka rzeczywiście ofiarował, czyżby był dlatego mniej uprawniony?

Ale jesteśmy ciekawi wyniku, jak końca powieści: o trwodze, nędzy, parodoksie nie chcemy nic wiedzieć. Z wynikiem kokietuje się estetycznie; przychodzi on równie niespodzianie, ale i równie lekko, jak wygrana na loteryi; usłyszawszy wynik, jesteśmy zbudowani. A przecież świętokradca, pracujący młotem i żelazem, nie jest tak nizkim zbrodniarzem, jak ów człowiek, który w ten sposób plądruje świętość. Judasz, który sprzedał swego pana za trzydzieści srebrników, nie jest bardziej pogardy godzien, jak ten, który w ten sposób sprzedaje wielkie.

Brzydzi to moją duszę mówić o wielkiem niejako nie po ludzku, pozwolić mu świtać z nieskończonej oddali w niejasnej postaci, kazać mu być wielkiem, mimo to, że ludzkie w niem się nie objawiło, przez co przestaje wtedy być wielkiem. Gdyż nie to czyni mię wielkim, co mię spotyka, lecz to, co czynię; a nikt — spodziewam się — nie będzie myślał, że człowiek stał się wielkim gdy wygrał główną wygraną na loteryi. Choćby

człowiek urodził się w najniższych stosunkach, żądam jednak od niego na mocy jego godności ludzkiej, żeby sobie mógł wyobrazić zamek królewski inaczej, aniżeli w dalekiej oddali, wyobrazić sobie jego wielkość inaczej, niż w nieokreślonem marzeniu; żądam, aby go w duchu nie wywyższał i równocześnie nie niszczył przez to, że go w nizki sposób wywyższa; żądam od niego, aby miał odwagę tam wystąpić także pewnie i z godnością. Niechaj nie traci swej godności tak dalece z oczu, żeby, uwłaczając wszelkiej przyzwoitości i wszelkiej czci, był w stanie prosto z ulicy wpaść do sali królewskiej. Przez to onby więcej stracił, niż król. Przeciwnie, niech ma w tem przyjemność uważać na każdy przepis przyzwoitości z wesołem i ufnem oddaniem się. To właśnie nada mu swobodę. Jest to tylko obraz, gdyż owa różnica jest tylko bardzo niedoskonałym wyrazem duchowej różnicy.

Żądam od każdego tyle poczucia godności ludzkiej, żeby się odważył wstąpić w owe pałace, gdzie nietylko pamięć wybranego mieszka, lecz gdzie oni sami mieszkają. Niech się nie pcha bezwstydnie i nie narzuca im swego pokrewieństwa, niech go każdy ukłon uszczęśliwia, którym daje wyraz swojej czci, ale niech wystąpi swobodnie, pewnie i niechaj zawsze będzie czemś więcej niż posługaczem. Jeżeli nie chce być czemś więcej, to w ogóle nigdy nie wejdzie. Tem, co mu ma w tem

pomóc, jest właśnie trwoga i nędza, które nawiedzają wielkich. Inaczej bowiem wzbudziłyby one — o ile ma tylko nieco szpiku w kościach — jego słuszną nieżyczliwość. A to, co może być wielkiem w oddaleniu tylko, co się chce uczynić czemś wielkiem zapomocą czczych i pustych frazesów, to niszczymy wtedy sami.

Któż był tak wielkim na świecie, jak owa błogosławiona matka Boża, dziewica Marya? A jednak, jak się mówi o niej? To, że była błogosławioną między kobietami, nie czyni jej wielką, i gdyby ci, którzy słyszą, przez szczególny przypadek mogli równie nie po ludzku myśleć, jak ci, którzy mówią, to każda młoda dziewica pytałaby się: „Dlaczego i ja się się nie stałam błogosławioną?“ A gdybym nie miał co innego do powiedzenia, nie odtrąciłbym takiego pytania, jako zgoła głupiego; gdyż abstrakcyjnie rzecz biorąc, jest każdy człowiek równouprawniony wobec łaski. Pomija się właśnie nędzę, twogę i paradoks. Myśl moja jest czysta, jak tylko być może, a kto to pomyśleć potrafi, tego myśl staje się już czystą i powinien oczekiwać najstraszniejszego, gdyby tak nie było. Kto bowiem raz wywołał te obrazy, nie może się ich więcej pozbyć, a jeżeli grzeszy wobec nich, mszczą się one przez cichy gniew, straszniejszy, niż krzyk dziesięciu żarłocznych recenzentów. Wprawdzie Marya urodziła dziecko w cudowny sposób, jednak szło

wszystko trybem kobiecym, a czas ten jest czasem trwogi, nędzy i paradoksu. Anioł był wprawdzie usłużnym duchem, lecz nie był duchem chętnym do usług, któryby poszedł do innych dziewic izraelskich i rzekł do nich: „Nie pogardzajcie Maryą, dzieje się w niej coś nadzwyczajnego". Anioł przyszedł tylko do Maryi i nikt jej nie mógł rozumieć. Którąż kobietę tak obrażano, jak Maryę? A jednak, czyż i tu nie jest prawdą, że Bóg jednym tchem przeklina człowieka, którego błogosławi? Tak należy Maryę duchowo pojąć i nie jest ona wcale — oburza mię wypowiedzenie tego słowa, a więcej jeszcze to, że ją tak bezmyślnie i kokieteryjnie pojęto — nie jest ona wcale damą, która siedzi na pokaz i bawi się boskiem dzieckiem. Jeżeli mimo to mówi: „Patrz, jestem służebnicą Pańską", jest przez to wielką, i sądzę, że nie trudno będzie wyjaśnić, dlaczego o n a właśnie stała się matką Boga. Nie potrzebuje ona ziemskiego podziwu, równie jak Abraham nie potrzebuje łez, gdyż ona nie była bohaterką, a on nie był bohaterem; obydwoje stali się większymi od tych — nie przez to, że im oszczędzono nędzy, męki paradoksu, nie, stali się nimi przez nie właśnie.

Jest to rzecz wielka, gdy poeta, wprowadziwszy swego tragicznego bohatera dla podziwu ludzi, powiedzieć może: „Płaczcie nad nim, gdyż zasługuje na to". Wielkiem bowiem jest zasłużyć

na łzy tych, którzy zasługują na to, aby wylewali łzy, wielkiem jest, że poeta może tłum ująć w cugle, może ludzi karcić, aby się każdy sam zbadał, czy jest godny płakać nad bohaterem, gdyż spłukująca woda sentymentalnych jest poniżeniem świętości. Lecz większem od tego jest, że rycerz wiary sam może powiedzieć do szlachetnego człowieka, który chce płakać nad nim: „Nie płacz nade mną, lecz płacz nad sobą samym".

Jesteśmy wzruszeni, staramy się sprowadzić owe piękne czasy, dajemy się porwać ckliwej, słodkiej tęsknocie za celem swych życzeń, które chciałyby widzieć Zbawiciela, jak kroczył po Obiecanym Kraju. Zapominamy o trwodze, nędzy i paradoksie. Czyż było tak łatwo nie łudzić się? Czyż nie było strasznem, że człowiek ten, który żył wśród innych, był Bogiem, czy nie było strasznem siedzieć z nim przy stole?

Czyż było tak łatwą rzeczą stać się apostołem? Lecz w y n i k, wynik 1800 lat — on pomaga owemu nędznemu oszustwu, którem oszukujemy siebie samych i innych. Nie czuję odwagi życzyć sobie być współczesnym takim zdarzeniom. Lecz dlatego nie osądzam surowo tych, którzy się pomylili, nie osądzam źle tych, którzy natrafili na to właściwe.

Lecz wracam do Abrahama. W czasie przed wynikiem był Abraham w każdej chwili albo mor-

dercą albo stoimy wobec paradoksu, który wyższy jest ponad wszelkie pośrednictwa.

Historya Abrahama zawiera tedy teleologiczną suspenzyę etycznego. Jako osobnik został wyniesiony ponad ogólne. Oto jest paradoks, który nie znosi pośrednictwa. Jest równie niejasnem, jak on w niego wszedł, jak jest niejasne, w jaki sposób pozostaje w nim. Jeżeli się z Abrahamem w ten sposób rzecz nie ma, to nie jest on nawet tragicznym bohaterem, lecz mordercą. Jest bezmyślnością nazywać go dalej ojcem wiary, mówić o tem przed ludźmi, którzy się o nic innego nie troszczą jak tylko o słowa. Bohater tragiczny może się stać człowiekiem przez własną siłę, rycerz wiary nie. Jeżeli człowiek wstępuje na ciężką pod pewnym względem drogę tragicznego bohatera, to niektórzy mogą mu służyć radą; ten, który kroczy wązką ścieżką wiary, nie ma nikogo, ktoby mu mógł radzić, nikogo, ktoby go mógł zrozumieć. Wiara jest cudem, a jednak on nie jest wykluczonym od tego; gdyż tem, w czem się skupia całe życie ludzkie, jest namiętność, a wiara jest namiętnością.

Czy istnieje absolutny obowiązek wobec Boga?

Etyczne jest ogólnem, a jako takie znowu boskie. Można tedy słusznie powiedzieć, że każdy obowiązek jest w zasadzie obowiązkiem wobec Boga; nie mogąc jednak więcej powiedzieć, mówi się równocześnie, że się właściwie nie ma żadnego obowiązku wobec Boga. Obowiązek staje się obowiązkiem przez to, że odnoszę go do Boga; ale przez sam obowiązek nie wchodzę w stosunek do Boga. I tak jest n. p. obowiązkiem kochać swego bliźniego. Jest to obowiązkiem dlatego, że się odnosi do Boga, ale w obowiązku nie wchodzę w stosunek do Boga lecz do bliźniego, którego kocham. Jeżeli więc w tym związku mówię, że jest moim obowiązkiem kochać Boga, to jest to właściwie tylko tautologia, o ile się „Boga“ pojmuje zupełnie abstrakcyjnie jako „boskie“, t. j. jako „ogólne“, t. j. jako „obowiązek“. Cały byt ludzkości zatacza w ten sposób krąg w sobie samym, a etyczne jest równocze-

śnie ograniczającem i wypełniającem. Bóg staje się niewidzialnym, nikłym punktem, omdlałą myślą; jego moc leży tylko w etycznem, wypełniającem byt.

O ileby zatem ktoś miał zamiar kochać Boga inaczej niż w sposób wyżej podany, jest przesadnym. Kocha wtedy zjawisko, któreby mu powiedziało, gdyby tylko posiadało tyle mocy, aby móc przemówić: „Nie żądam twojej miłości, pozostań tylko tam, gdzie należysz". O ileby ktoś wpadł na pomysł Boga inaczej kochać, stałaby się ta miłość podejrzaną, podobnie jak miłość, o której mówi Rousseau: miłość, z jaką człowiek kocha Kafrów, zamiast kochać bliźniego.

Jeżeli tedy to, o czem mówiłem dotychczas, jest słuszne, jeżeli niema w człowieku nic niewymiernego lecz niewymierne, które istnieje, jest niem tylko przez przypadek, z którego żadne nie wynikają skutki, o ile cały byt obserwujemy z punktu widzenia idei, to ma Hegel racyę; w tem jednak nie ma racyi, że mówi o wierze albo że chce, by Abraham uchodził za ojca wiary, gdyż tem samem wydał wyrok potępiający tak na Abrahama jak i na wiarę. W filozofii Hegla stoi zewnętrzne (uzewnętrznienie) wyżej, niż wewnętrzne. Wyjaśnia się to często na przykładzie. Dziecko jest wewnętrznem, mężczyzna zaś zewnętrznem; stąd pochodzi, że dziecko właśnie przez zewnętrzne a odwrotnie mężczyzna, jako zewnętrzne, wła-

śnie przez wewnętrzne jest określony. Wiara przeciwnie jest owym paradoksem, że wewnętrzne wyżej stoi, niż zewnętrzne, albo, żeby użyć znowu poprzedniego wyrażenia, że liczba nieparzysta wyżej stoi niż parzysta.

Dla etycznej obserwacyi życia zatem jest zadaniem osobnika wyzucie się z określenia przez wewnętrzne i wyrażenie go przez zewnętrzne. Ilekroć się osobnik wzdryga przed tem, ilekroć chce wytrwać w określeniu wewnętrzności, w uczuciu, nastroju i t. d., albo też wkraść się w nie, tylekroć grzeszy, tylekroć ulega pokusie. Paradoksem wiary jest to, że istnieje wewnętrzne, które z punktu widzenia zewnętrznego jest niewymierne; wewnętrzne, które — zważyć należy — nie jest identyczne z owem pierwszem, lecz jest nowem wewnętrznem. Tego przeoczyć nie wolno. Nowszą filozofia pozwoliła sobie bez skrupułów podstawić zamiast „wiara" — „bezpośrednie". Jeżeli się to czyni, to śmiesznem jest zaprzeczanie, jakoby wiara po wsze czasy istniała.

Wiara dostaje się zatem w ten sposób w dość grubiańskie towarzystwo uczucia, nastroju, idyosynkrazyi, kaprysów i t. p. O tyle może filozofia mieć racyę, że nie wolno zatrzymywać się przy tem. Ale nic nie uprawnia filozofii do takiego wyrażania się. Wiarę wyprzedza pewien ruch nieskończoności: dopiero wtedy następuje, nec opinate — wiara na mocy absurdu. To potrafię już

zrozumieć, nie twierdząc przez to, że ja posiadam wiarę. Jeżeli wiara nie jest niczem innem, jak tylko tem, za co ją filozofia uznaje, to już Sokrates „szedł dalej“, o wiele dalej, chociaż odwrotnie rzecz biorąc nie dotarł aż tam. Uczynił on pod względem intellektualnym ruch nieskończoności. Jego niewiedza jest nieskończoną rezygnacyą. Takie żądanie jest już odpowiednie ludzkim siłom, chociaż się niem w naszych czasach pogardza; a dopiero, gdy ono jest spełnione, dopiero wtedy, gdy osobnik wyczerpał się sam w nieskończonem, dopiero wtedy nadeszła chwila, że wiara może wybuchnąć.

Paradoksem wiary jest zatem to, że osobnik wyżej stoi, niż ogólne, że osobnik — przypomnę rzadszą teraz dystynkcyę dogmatyczną — określa swój stosunek do ogólnego przez swój stosunek do absolutu, nie swój stosunek do absolutu przez swój stosunek do ogólnego. Paradoks można też w ten sposób wyrazić, że istnieje absolutny obowiązek wobec Boga; gdyż w tym stosunku obowiązkowym zachowuje się osobnik jako osobnik absolutnie wobec absolutu. Jeżeli zatem w tym związku opiewa, że jest obowiązkiem kochać Boga, to przez to powiedziano co innego, niż poprzednio; bo jeżeli ten obowiązek jest absolutny, to etyczne zniżono do czegoś względnego. Z tego jednak nie wynika, że to ostatnie ma być zniszczone, dostaje ono tylko zupełnie inny wyraz,

paradoksalny wyraz tak, że n. p. miłość do Boga może spowodować rycerza wiary, aby wyraził swoją miłość do bliźniego w sposób zupełnie przeciwny, aniżeli — mówiąc etycznie — tego wymaga obowiązek.

Jeżeli się rzecz tak nie ma, to wiara nie ma miejsca w bycie, lecz jest pokusą, a Abraham jest stracony, gdyż ustąpił wierze.

Paradoks ten nie znosi pośrednictwa, gdyż polega właśnie na tem, że osobnik jest tylko osobnikiem. Skoro ten osobnik chce swój absolutny obowiązek wyrazić przez ogólne, uświadomić go sobie w niem, poznaje, że ulega pokusie i nie dochodzi, o ile stawia opór, do tego, aby spełnić tak zwany absolutny obowiązek, a jeżeli nie stawia oporu,to grzeszy, nawet gdyby jego działanie realiter było takie, jak tego żąda absolutny obowiązek.

Cóż miał zatem uczynić Abraham? Gdyby rzekł do drugiego człowieka: „Izaka kocham nadewszystko w świecie; dlatego tak trudno mi go ofiarować“ — odpowiedziałby mu prawdopodobnie ów, potrząsając głową: „Dlaczegoż go chcesz ofiarować?“ Albo, gdyby drugi był przebiegły, przejrzałby Abrahama, że objawia uczucia, stojące w rażącej sprzeczności z jego czynami.

W opowiadaniu o Abrahamie odnajdujemy taki paradoks. Jego stosunek do Izaka opiewa, wyra-

żony etycznie, że ojciec powinien kochać syna. Ten etyczny stosunek obniża się do czegoś względnego, jeżeli występuje w przeciwieństwie do absolutnego stosunku wobec Boga. Na pytanie, dlaczego? nie ma Abraham innej odpowiedzi, jak tę, że to jest próba, doświadczenie, a więc, jak zaznaczyłem wyżej, jedność tego, że to się dzieje gwoli Boga i jego samego. Te obydwa określenia odpowiadają sobie nawet w mowie. Jeżeli się widzi np. człowieka, czyniącego coś, co nie znika w ogólnem, mówi się, że tego nie czynił dla Boga, i wyraża się przez to, że uczynił to dla siebie samego.

Paradoks wiary stracił to, co leży w pośrodku, t. j. o g ó l n e. W wierze zawarty jest z jednej strony wyraz najwyższego egoizmu (że straszne, którego dokonywa, dokonywa gwoli siebie samego), a z drugiej strony wyraz najabsolutniejszego oddania, że to czyni dla Boga. Wiara sama nie znosi pośrednictwa wobec ogólnego, gdyż przez to się niszczy. Wiara jest właśnie tym paradoksem, a osobnik nie może się żadną miarą nikomu wytłómaczyć. Wmawiamy sobie wprawdzie, że osobnik może się objawić drugiemu osobnikowi, w tem samem będącemu położeniu. Pogląd taki nie dałby się wogóle pomyśleć, gdyby się nie starano w naszych czasach wszelkimi sposobami wśliznąć podstępnie w wielkie. Nie zawsze może jeden rycerz wiary pomóc drugiemu. A l b o osobnik sam staje się rycerzem wiary przez to, że bierze na siebie paradoks, a l b o nie staje się nim nigdy. Towarzystwa w tych sferach niema. Nad tem, co należy rozumieć przez Izaka, może osobnik bliżej się zastanowić zawsze tylko sam wobec siebie. I gdyby można nawet według zwyczajnego rozumowania określić dokładnie, co należy rozumieć przez Izaka (najśmieszniejsza zresztą sprzeczność chcieć osobnika, stojącego właśnie poza ogólnem podciągnąć pod ogólne określenie tu, gdzie właśnie działać powinien, jako osobnik stojący poza ogólnem), to jednak osobnik nie będzie się nigdy mógł przekonać o tem przez innych, lecz tylko przez siebie samego, jako osobnika. Gdyby zatem człowiek był na tyle tchórzliwym i nędznym, i chciał zostać rycerzem wiary na cudzą odpowiedzialność, nie stałby się nim przecież, gdyż staje się nim tylko osobnik jako osobnik, i to właśnie jest tem wielkiem, które mogę wprawdzie zrozumieć, lecz nie osiągnąć, brak mi bowiem odwagi; jest to również owem przerażającem, które jeszcze lepiej pojąć mogę.

Wiadomo, że w Łuk. XIV 26 dziwną ustanowiono naukę o absolutnym obowiązku wobec Boga: „Jeśli kto idzie do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki, i żony i dzieci, i braci i sióstr, jeszcze też i duszy swojej, nie może być uczniem moim". Twarde to powiedzenie; któż może je znieść, któż słyszeć? Dlatego też słyszy

się je bardzo rzadko. Ale to milczenie jest tylko wybiegiem, który nic nie pomaga. Słuchacz teologii dowiaduje się tymczasem, że słowa te znajdują się w Nowym Testamencie i przez ten lub ów środek egzegetyczny dochodzi do jego wiadomości, że μισεῖν w tym lub kilku innych miejscach per μείωσιν znaczy minus diligo, posthabeo, non colo, nihili facio. Związek jednak, w którym te słowa przychodzą, zdaje się nie potwierdzać tego pięknego wyjaśnienia. W następnym wierszu znajduje się mianowicie opowiadanie, jak ktoś, chcąc budować wieżę, najpierw rozważa koszta, „czy ma to do wykonania", aby się nie śmiano z niego. Ścisły związek tego opowiadania z cytowanym wierszem zdaje się właśnie wskazywać na to, że słowa te należy wziąć z możliwie straszną powagą, aby każdy sam siebie zbadał, czy potrafi dokonać budowy.

Gdyby owemu zbożnemu, miłemu egzegecie, który chciałby coś wytargować, aby w ten sposób przemycić w świat chrześcijaństwo, szczęście było łaskawe i udało mu się przekonać człowieka, że takie jest gramatyczne, lingwistyczne i κατ᾽ ἀναλογίαν znaczenie owego miejsca, miałby zapewne także szczęście przekonać w tej samej chwili tego samego człowieka, że niema w świecie nic nędzniejszego nad chrześcijaństwo. Bo nauka, która w jednym z najliryczniejszych swych wybuchów, gdzie się świadomość wiecznego jej

znaczenia najsilniej odzywa, nie ma nic innego do powiedzenia jak tylko pobłażliwe słowa bez znaczenia, oznaczające jedynie, że należy być mniej życzliwym, mniej uważnym, więcej obojętnym; nauka, która w chwili, gdy zamierza powiedzieć coś strasznego, na tem się kończy, że ukołysze zamiast przerazić — zaiste dla takiej nauki nie warto się trudzić.

Słowa te są przerażające, lecz sądzę, iż można je rozumieć, z czego jednak nie wynika, żeby ten, który je zrozumiał, miał także odwagę według nich postępować. Należałoby przecież być na tyle przynajmniej uczciwym, aby uznać to, co napisane, przyznać, że to jest wielkie, choćby się nawet nie miało odwagi tego wykonać. Ten, który w ten sposób postępuje, nie wyklucza u siebie radości z powodu owego pięknego opowiadania, gdyż zawiera ono do pewnego stopnia pociechę dla tego, który nie miał odwagi rozpocząć budowy wieży. Lecz niech będzie uczciwy i nie wydaje tego braku odwagi za p o k o r ę, gdyż owszem jest dumny, odwaga wiary bowiem jedyną tylko jest odwagą pokorną.

Przekonywamy się więc łatwo, że owa przypowieść chce być dosłownie zrozumianą, jeżeli wogóle ma zawierać jakiś sens. Bóg żąda absolutnej miłości. Kto więc sądzi, że miłość człowieka, której żąda, okazuje się równocześnie w tem, że człowiek staje się obojętny wobec wszystkiego,

co mu dotychczas było miłe — ten jest nie tylko egoistą, lecz równocześnie i głupcem; a ktoby żądał takiej miłości, ten podpisałby w tej samej chwili własny wyrok śmierci, o ile życie jego tkwiło w owej utęsknionej miłości. Mąż żąda n. p. aby żona jego opuściła ojca i matkę, gdyby jednak dowód nadzwyczajnej jej miłości chciał widzieć w tem, że dla niego stała się opryskliwą i obojętną córką, byłby najgłupszym wśród głupców. Gdyby miał pojęcie o tem, czem jest miłość, nie życzyłby sobie niczego goręcej jak odkrycia, że jego żona, jako córka i siostra, jest doskonałą w miłości i miałby w tem najpewniejszą rękojmię, że ona go kocha jak nikogo innego. To więc, co u człowieka uważanoby za dowód egoizmu i głupoty, to ma się za pośrednictwem egzegety uważać za postulat godny bóstwa.

Ale j a k ż e ma ich nienawidzieć? Nie chcę wspominać tu o ludzkiej dystynkcyi: albo nienawidzieć albo kochać — nie dlatego, jakobym miał coś przeciw niej, jest ona przynajmniej namiętną; lecz dlatego, gdyż jest egoistyczną i nie nadaje się w naszym wypadku. Jeżeli przeciwnie uważam zadanie za paradoks, to rozumiem je tak, jak paradoks rozumieć można. Absolutny obowiązek może nas zatem spowodować do czynienia czegoś, czegoby etyka zakazała, lecz żadną miarą nie może nakłonić rycerza wiary do tego, aby nie kochał. Dowodzi tego Abraham. W chwili, gdy chce ofiarować Izaka, etycznym wyrazem tego, co czyni, jest to: N i e n a w i d z i Izaka. Jeżeli jednak rzeczywiście Izaka nienawidzi, może być pewny, że Bóg tego nie żąda od niego; boć Kain i Abraham nie są identyczni. Izaka musi kochać z całej duszy. Wobec żądania Boga musi go kochać w możliwie jeszcze wyższym stopniu, dopiero wtedy może go o f i a r o w a ć.

Miłość bowiem do Izaka jest tem, co przez swoją paradoksalną sprzeczność z miłością do Boga czyni jego czyn ofiarą. Lecz to jest ową nędzą i trwogą paradoksu, że — mówiąc po ludzku — nie może się zgoła nikomu stać zrozumiałym. Dopiero w chwili, gdy jego czyn stoi w absolutnej sprzeczności z jego uczuciem, dopiero wtedy ofiaruje Izaka; ale realnością jego czynu jest to, przez co należy do ogólnego, a wtedy jest i pozostaje mordercą.

Miejsce w Łukaszu, odpowiednio wyjaśnione, wykazuje dalej, że ogólne (jako etyczne) w wierze nie otrzymuje jakiegoś głębszego znaczenia, tak żeby ono mogło ocalić rycerza wiary. Gdyby n.p. kazano k o ś c i o ł o w i żądać tej ofiary od jednego z jego członków, byłby on dla nas tylko bohaterem tragicznym. Idea kościoła mianowicie nie jest jakościowo różną od idei państwa, skoro osobnik przez zwykłe pośrednictwo może stać się jego członkiem. Skoro osobnik doszedł do para-

doksu, nie dochodzi do idei kościoła; nie wychodzi poza paradoks, w nim znaleźć musi zbawienie albo potępienie. Taki kościelny bohater wyraża swem działaniem ogólne a nie znajdzie się nikt w kościele, nie wykluczając jego ojca i matki, ktoby go nie rozumiał. Ale rycerzem wiary nie jest, inną też daje odpowiedź niż Abraham i nie mówi, że zadanie to jest dlań próbą czy doświadczeniem.

Wystrzegamy się zwyczajnie cytowania takich miejsc, jak to z Łukasza. Boimy się rozpętać ludzi, boimy się czegoś najgorszego, gdy osobnik znajdzie upodobanie w tem, aby postępować jak osobnik. Dalej sądzimy, że niema nic łatwiejszego, jak istnieć jako osobnik, dlatego należy ludzi zmuszać stać się ogólnymi. Nie mogę podzielać ani tamtej obawy ani tego mniemania i to z tego samego powodu. Kto się nauczył, że niema nic bardziej przerażającego jak istnieć jako osobnik, ten nie będzie się obawiał powiedzieć, że to jest największe a powie to nadto tak, że słowo jego zamiast stać się pułapką dla zbłąkanego, raczej dopomoże mu do ogólnego, chociaż mało zostawia miejsca dla wielkiego. Komu nie wolno wymieniać takich miejsc, temu nie wolno także wymieniać Abrahama, a myśl, że jest bardzo wygodnie istnieć jako osobnik, zawiera bardzo dwuznaczną pośrednią koncesyę w stosunku do siebie samego; kto bowiem rzeczywiście poważa siebie samego

i troszczy się o zbawienie swojej duszy, jest przekonany, że kto żyje pod własnym dozorem sam na całym świecie, surowiej żyje i samotniej niż zakonnica w swojej celi. Że tacy istnieć mogą, którym trzeba przymusu, tacy, którzy uwolnieni zachowywaliby się jak nieokiełzane zwierzęta w egoistycznej chuci, jest prawdą; że jednak do takich nie należymy, pokazać właśnie należy przez to, że się umie mówić z trwogą i drżeniem — a mówić należy z czci dla wielkiego, aby go nie zapominano z obawy przed szkodą, której nie będzie, jeżeli się tak mówi, iż wiemy: oto jest wielkie, jeżeli się wie o jego straszliwości, bez tego zaś nie wie się nic o jego wielkości.

Rozważmy teraz nieco bliżej trwogę i nędzę, zawartą w paradoksie wiary. Tragiczny bohater w stosunku do siebie samego rezygnuje z tego, aby wyrazić ogólne, rycerz wiary w stosunku do ogólnego z tego, aby się stać osobnikiem. Jak powiedziałem, wszystko zależy od tego, jakie się zajmuje stanowisko. Kto sądzi, że jest bardzo wygodnie być osobnikiem, może być zawsze pewny, że nie jest rycerzem wiary. Gdyż luzem żyjące ptaki i koczujące geniusze, to nie mężowie wiary. — Rycerz wiary przeciwnie wie, że jest wspaniale należeć do ogólnego. Wie, że jest pięknie i korzystnie być osobnikiem, który sam siebie tłómaczy na ogólne, który — że się tak wyrażę — sam załatwia czyste, artystyczne i możliwie bezbłędne wy-

danie siebie samego, czytelne dla wszystkich; który wie, że ulgę przynosi zrozumieć siebie samego w ogólnem a mianowicie tak, aby on to rozumiał i każdy osobnik, który go rozumie, rozumiał w nim znowu ogólne i aby obydwaj cieszyli się ulgą, jakiej użycza ogólne. Wie on, że pięknie jest urodzić się jako taki osobnik, który w ogólnem ma swą ojczyznę, przyjazne miejsce pobytu, gdzie będzie natychmiast otwartemi przyjęty ramionami, gdy tylko zechce w niem pozostać. — Lecz on wie równocześnie, że ponad ogólnem wije się samotna ścieżka, wązka i stroma; on wie, jak strasznie jest urodzić się samotnie z ogólnego, iść po niej, nie spotkawszy żadnego wędrowca. Wie bardzo dobrze, gdzie jest i w jakim pozostaje stosunku do ludzi. Mówiąc po ludzku, jest on szalony i nie może się nikomu wytłómaczyć. A jednak „być szalonym“ jest najłagodniejszem wyrażeniem. Jeżeli się go nie chce uważać za takiego, to jest obłudnikiem a im wyżej wspina się po ścieżynie, tem większym jest obłudnikiem.

Rycerz wiary wie, że jest zachwycająco wyrzec się siebie samego dla ogólnego, że dużo trzeba do tego odwagi, ale także że leży w nim uspokojenie, dlatego właśnie, iż dzieje się dla ogólnego. Wie on, że wspaniale jest być zrozumianym przez każdego szlachetnego człowieka i to tak, aby tenże przez obcowanie zyskał na szlachetności. Wie to i czuje się niejako związanym; życzy sobie, aby

to było zadaniem, jakie mu postawiono. Tak też mógł Abraham niekiedy życzyć sobie, aby zadanie jego polegało na miłowaniu Izaka, jak wypada ojcu, aby był zrozumiały dla wszystkich, niezapomniany na zawsze; mógł sobie życzyć, aby zadaniem jego było ofiarować Izaka dla ogólnego, aby natchnąć ojców do sławnego czynu — i przerażał się prawie na myśl, że takie życzenia byłyby dlań tylko pokusami i musiałyby być jako takie traktowane; gdyż wie, że samotna to droga, na którą on wstępuje, i że nic nie działa dla ogólnego, lecz że sam jest wystawiony na próbę i doświadczenie.

Albo cóż zrobił Abraham dla ogólnego? Chciałbym mówić o tem po ludzku, istotnie po ludzku! Siedmdziesiąt lat mieć musiał, aby dostać syna starości. To, co inni dostają wcześnie, w czem długo mają swą radość, to osiąga on dopiero po latach siedmdziesięciu, a dlaczego? Ponieważ jest wystawiony na próbę i doświadczany. Czyż nie jest to szaleństwo! A j e d n a k A b r a h a m w i e r z y ł i tylko Sara wahała się i nakłoniła go do wzięcia Hagary za nałożnicę; lecz za to musiał ją oddalić. Dostaje Izaka — znowu ma być doświadczany. Wiedział, iż wspaniale jest wyrażać ogólne, wspaniale — żyć z Izakiem. Ale to nie jest zadaniem. Wiedział, że jest po królewsku ofiarować takiego syna dla ogólnego. Czyn taki wspominałby sam zawsze z największem zadowoleniem; po-

tomkowie nigdyby nie zapomnieli jego czynu. Lecz to nie jest zadaniem — jest on tylko doświadczany.

Rzymski ów wódz, sławny z przydomka Kunktatora, wstrzymywał nieprzyjaciela przez ociąganie się — jakimże kunktaktorem wobec niego jest Abraham? — Ale on nie ocala państwa. Oto jest treść stu trzydziestu lat. Któż to znieść potrafi? Czyż nie musieli jego współcześni, o ile o takich mówić można, dodawać: „Wiecznie się ten Abraham ociąga: dostał wreszcie syna — już i tak dość długo to trwało — teraz chce go ofiarować — czyż nie jest szalonym? I gdyby jeszcze mógł wyjaśnić, dlaczego tego chce — ale on zawsze mówi tylko: to jest doświadczenie“.

Więcej też Abraham nie mógł oświadczyć; życie jego bowiem jest jakoby książka, którą boską obłożono konfiskatą i która nie staje się publici iuris.

Oto jest to straszne. Kto tego nie widzi, ten może być zawsze pewny, że nie należy do rycerzy wiary. Kto to jednak widzi, ten niech nie przeczy, że nawet najbardziej doświadczony bohater tragiczny kroczy jak w tańcu w porównaniu z rycerzem wiary, który posuwa się naprzód powoli i pełzając. A gdy to pojął i przekonał się, że nie ma odwagi rozumieć tego, przeczuje cudowną ową wspaniałość, którą ów rycerz wiary osiąga przez to, że staje się zaufanym Boga, przyjacielem Pana, albo że — mówiąc po ludzku — mówi Ty do Boga w niebie, gdy nawet bohater tragiczny przemawia doń przez trzecią tylko osobę.

Bohater tragiczny wnet jest gotów i wnet kończy walkę, dokonywa nieskończonego ruchu i uspakaja się w ogólności. Rycerzowi wiary sen nie klei oczu, gdyż ciągle bywa doświadczany i w każdej chwili istnieje dla niego możliwość skruchy i powrotu do ogólnego a ta możliwość może równie dobrze być pokusą jak prawdą. Wyjaśnienia tego zjawiska nie może znaleźć u nikogo, gdyż temsamem stoi poza paradoksem.

Rycerza wiary popycha do tego przedewszystkiem i głównie namiętność skoncentrowania całej pełni etycznego, które przełamuje, w jednym rozstrzygającym punkcie, aby samemu uzyskać pewność, że rzeczywiście kocha Izaka z całej duszy.

Jeżeli tego nie może, ulega pokusie. Następnie stara się w swej namiętności mieć w pogotowiu ową pewność w całej objętości, móc ją zupełnie wyrazić w jednej chwili i to tak, żeby była równie znaczna jak w pierwszej chwili. Jeżeli tego nie może, nie rusza się z miejsca; musi on bowiem wtedy ciągle zaczynać na nowo. Tragiczny bohater koncentruje także etyczne, poza które teleologicznie wyszedł, w jednym momencie, ale opiera się pod tym względem na ogólnem. Rycerz wiary skazany jest jedynie na siebie samego i w tem leży to straszne.

Większość ludzi żyje w etycznym stosunku obowiązkowym w tem znaczeniu, że codziennie innego doznają udręczenia; ale wtedy nie wznoszą się też nigdy do owej namiętnej koncentracyi, do owej energicznej świadomości. Do osiągnięcia tego może ogólne niejako pomóc tragicznemu rycerzowi, rycerz wiary przeciwnie stoi zawsze samotny, bez pomocy. Tragiczny bohater działa i znajduje spokój w ogólnem, rycerz wiary ciągle jest w napięciu. Agamemnon zrzeka się Ifigenii i znajduje dlatego spokój w ogólnem, następnie dopiero zabiera się do ofiarowania jej. Jeżeli Agamemnon nie uczynił tego ruchu, jeżeli dusza jego w krytycznej chwili pogrążona była zamiast w namiętnej koncentracyi, w zwykłych bredniach na przykład o tem, że posiada jeszcze więcej córek, a może stanie się coś nadzwyczajnego — to nie jest naturalnie bohaterem, lecz dojrzałym dla domu waryatów. Koncentracya bohatera zachodzi także u Abrahama, choć u niego da się ona dokonać o wiele trudniej gdyż nie ma wcale oparcia w ogólnem; czyni on jednak jeszcze jeden ruch, którym zwraca duszę swą napowrót do cudu. Jeżeli Abraham tego nie uczynił, jest tylko Agamemnonem, jeżeli wogóle da się inaczej wyjaśnić, dlaczego chce Izaka ofiarować, nie posuwając przez to ogólnego naprzód.

Czy osobnik rzeczywiście ulega pokusie, czy też jest rycerzem wiary, to rozstrzygnąć potrafi tylko sam osobnik. Tymczasem dałoby się na podstawie paradoksu wyjaśnić kilka rysów zrozumiałych także dlatego, który sam się w nim nie znajduje. Prawdziwy rycerz wiary jest zawsze absolutną izolacyą, nieprawdziwy jest tylko sekciarzem. To ostatnie jest próbą zejścia z wązkiej ścieżki paradoksu i stania się tanim kosztem tragicznym bohaterem. Tragiczny bohater jest przedstawicielem ogólnego i ofiaruje się dla niego. Zamiast tego posiada mistrz sekciarstwa Kuba prywatny teatr, kilku dobrych przyjaciół i kolegów, którzy równie dobrze grają ogólne jak karły w „Złotej puszce“ (Olufsena) przedstawiają sprawiedliwość.

Rycerz wiary przeciwnie jest paradoksem, osobnikiem, absolutnie tylko osobnikiem, bez wszelkich koncesyi i rozwlekłości. Oto jest straszne, którego sekciarski słabeusz znieść nie potrafi. Zamiast mianowicie uczyć się z tego, że nie jest w stanie wykonać czegoś wielkiego i zamiast wyznać to otwarcie — co tylko pochwalić mogę, gdyż i ja tak czynię — sądzi ów fuszer, że potrafi tego dokonać, jeżeli się połączy z kilku innymi fuszerami. Ale to być nie może; w świecie ducha niema oszustwa. Tuzin sekciarzy idzie ręka w rękę, nie znając nawet z imienia owych samotnych pokus, które czekają rycerza wiary a których nie wolno mu unikać, dlatego właśnie, iż byłoby jeszcze straszniejszem, gdyby się zuchwale pchał naprzód. Panowie ci ogłuszają się wzajemnie krzykiem i spektaklem, wrzaskiem swym odpędzają

trwogę i taka wrzeszcząca banda sądzi, że zdobywa niebo, że kroczy tą samą drogą, co rycerz wiary, który w samotności świata nie słyszy nigdy głosu, lecz samotnie przechodzi przez życie, sam na sam z straszną swoją odpowiedzialnością.

Rycerz wiary skazany jest sam na siebie; boli go to, że nie może się porozumieć z innymi, lecz nie nęci go czcza chęć prowadzenia innych. Ból daje mu pewność; nie zna czczej chęci, dusza jego bowiem jest w nazbyt poważnym nastroju.

Nieprawdziwy rycerz zdradza się łatwo mistrzostwem, które zdobył sobie w jednej chwili. Nie pojmuje on wcale tego, o czem mówimy, mianowicie, że drugi osobnik, jeżeli ma iść tą samą drogą, musi się stać w zupełnie podobny sposób osobnikiem i nie potrzebuje prowadzenia przez innego a już najmniej tego, który chce mu się narzucić.

Tu schodzi się znowu z drogi. Nie można wytrzymać męczeństwa, aby być niezrozumianym, i zamiast tego wybiera się wcale wygodnie ziemski podziw mistrzostwa. Prawdziwy rycerz wiary jest zawsze świadkiem, nigdy nauczycielem i w tem leży to głęboko-ludzkie, którego znaczenie jest czemś więcej niż owe bajania o współczuciu z boleścią i radością innych, które się tak bardzo sławi pod nazwą sympatyi a które nie jest przecież niczem innem jak tylko p r ó ż n o ś c i ą. Ten, kto chce być tylko świadkiem, składa przez to

świadectwo, że żaden człowiek, nawet najniższy, nie potrzebuje współczucia drugiego, które go tylko poniża po to, aby drugi mógł się wywyższyć. Ale ponieważ sam tego, co uzyskał, nie uzyskał tanim kosztem, nie sprzedaje go też za nizką cenę; nie myśli tak nizko, aby miał przyjmować podziw ludzi i płacić im jako odszkodowanie cichą pogardą; wie, że prawdziwie wielkie nie jest równie dostępne dla wszystkich.

A l b o istnieje zatem absolutny obowiązek wobec Boga, a jeżeli istnieje, to jest n i m opisany paradoks, że osobnik jako osobnik wyżej stoi niż ogólne i jako osobnik stoi w absolutnym stosunku do absolutu; a l b o nigdy wiary nie było, właśnie dlatego, że zawsze była; a l b o też Abraham jest stracony a l b o też należy miejsce w Łuk. XIV. wyjaśnić sposobem owego inteligentnego egzegety i taksamo wszystkie podobne mu inne miejsca.

Trwoga w połączeniu z wiarą jako środek zbawienia.

Jedna z bajek Grimma opowiada o chłopcu, który wyszedł szukać przygód, aby się nauczyć strachu — trwogi. Zostawmy owego awanturnika, nie troszcząc się o to, czy znalazł po drodze to, co jest w stanie nabawić nas trwogi. Natomiąst chciałbym zaznaczyć, że przygodę taką ma przebyć każdy, przygodę nauczania się trwogi; inaczej bowiem zginie dlatego, że się nigdy nie bał albo przez to, że zatraca się w obawie; kto przeciwnie umie trwożyć się odpowiednio, ten nauczył się najwyższego.

Gdyby człowiek był zwierzęciem albo aniołem, nie popadałby w trwogę. Jest on jednąk syntezą i dlatego umie się trwożyć, a im bardziej się trwoży, tem większym jest człowiek. Lecz nie należy brać tego w tem znaczeniu, w jakiem biorą je ludzie wogóle, odnosząc trwogę do czegoś zewnętrznego, do czegoś, co z zewnątrz człowieka nawiedza, lecz w tym sensie, że człowiek sam wy-

twarza trwogę. Tylko w tem znaczeniu należy rozumieć, jeżeli napisano o Chrystusie „na śmierć się trwożył" i jeżeli mówi do Judasza „co masz czynić, czyń zaraz". Także owo straszne słowo, które Lutra trwogą napełniało, gdy o nim kazał: „Panie mój, Panie, czemuś mnie opuścił?" — i to słowo nie wyraża tak silnie cierpienia; przez to ostatnie bowiem określa się stan, w którym Chrystus był, pierwsze wyraża stosunek do stanu, który nie był.

Trwoga jest możliwością wolności; tylko ta trwoga jest — w połączeniu z wiarą — absolutnie kształcącą, niszczy bowiem wszelkie skończoności, odkrywa wszelkie ich złudzenia. A żaden Wielki Inkwizytor nie ma w pogotowiu takich strasznych mąk jak trwoga; żaden szpieg nie umie tak przebiegle podejrzanego przychwycić właśnie w tej chwili, gdy jest najsłąbszy, albo tak nieniechybnie ściągnąć sieć, w której ma być schwytanym, jak trwoga; ą żaden najbystrzejszy sędzia nie umie oskarżonego tak badać jak trwoga, która nie pozwala mu się wymknąć, ani w roztargnieniu, ani wśród hałasu, ani wśród pracy, ani we dnie, ani w nocy.

Kogo trwoga kształci, tego kształci przez możliwość i dopiero ten, kto został wykształcony przez możliwość, jest wykształcony według swej nieskończoności. Możliwość jest dlątego najcięższą ze wszystkich kategoryi. Słyszy się wprawdzie

Trwoga w połączeniu z wiarą jako środek zbawienia.

Jedna z bajek Grimma opowiada o chłopcu, który wyszedł szukać przygód, aby się nauczyć strachu — trwogi. Zostawmy owego awanturnika, nie troszcząc się o to, czy znalazł po drodze to, co jest w stanie nabawić nas trwogi. Natomiąst chciałbym zaznaczyć, że przygodę taką ma przebyć każdy, przygodę nauczania się trwogi; inaczej bowiem zginie dlatego, że się nigdy nie bał albo przez to, że zatraca się w obawie; kto przeciwnie umie trwożyć się odpowiednio, ten nauczył się najwyższego.

Gdyby człowiek był zwierzęciem albo aniołem, nie popadałby w trwogę. Jest on jednąk syntezą i dlatego umie się trwożyć, a im bardziej się trwoży, tem większym jest człowiek. Lecz nie należy brać tego w tem znaczeniu, w jakiem biorą je ludzie wogóle, odnosząc trwogę do czegoś zewnętrznego, do czegoś, co z zewnątrz człowieka nawiedza, lecz w tym sensie, że człowiek sam wytwarza trwogę. Tylko w tem znaczeniu należy rozumieć, jeżeli napisano o Chrystusie „na śmierć się trwożył“ i jeżeli mówi do Judasza „co masz czynić, czyń zaraz“. Także owo straszne słowo, które Lutra trwogą napełniało, gdy o nim kazał: „Panie mój, Panie, czemuś mnie opuścił?“ — i to słowo nie wyraża tak silnie cierpienia; przez to ostatnie bowiem określa się stan, w którym Chrystus był, pierwsze wyraża stosunek do stanu, który nie był.

Trwoga jest możliwością wolności; tylko ta trwoga jest — w połączeniu z wiarą — absolutnie kształcącą, niszczy bowiem wszelkie skończoności, odkrywa wszelkie ich złudzenia. A żaden Wielki Inkwizytor nie ma w pogotowiu takich strasznych mąk jak trwoga; żaden szpieg nie umie tak przebiegle podejrzanego przychwycić właśnie w tej chwili, gdy jest najsłabszy, albo tak nieniechybnie ściągnąć sieć, w której ma być schwytanym, jak trwoga; ą żaden najbystrzejszy sędzia nie umie oskarżonego tak badać jak trwoga, która nie pozwala mu się wymknąć, ani w roztargnieniu, ani wśród hałasu, ani wśród pracy, ani we dnie, ani w nocy.

Kogo trwogą kształci, tego kształci przez możliwość i dopiero ten, kto został wykształcony przez możliwość, jest wykształcony według swej nieskończoności. Możliwość jest dlątego najcięższą ze wszystkich kategoryi. Słyszy się wprawdzie

często coś przeciwnego: możliwość jest tak łatwa, a rzeczywistość taka trudna. Od kogo jednak słyszy się coś podobnego? Od niektórych nędznych jednostek, które nigdy nie wiedziały, czem jest możliwość, a potem, gdy im możliwość wykazała, że do niczego nie są zdolni i do niczego się nie nadają, odświeżali kłamliwie możliwość, która była tak piękną, tak czarującą, wypływała jednak w najlepszym razie z nieco młodzieńczej głupoty, której należało się raczej wstydzić. Przez możliwość, która ma być tak łatwa, rozumie się w ogólności możliwość szczęścia, wyniku, itd. To jednak wcale nie jest możliwością, jest to kłamliwy wynalazek, który przystrają ludzkie zepsucie, aby móc przecież z dobrem ułożeniem biadać nad życiem, opatrznością i zyskać na ważności wobec siebie samego. Nie, w możliwości wszystko jest równie możliwe, a kogo wychowuje w prawdzie możliwość, ten pojął dobrze zarówno straszne jak przyjemne. Jeżeli taki przebył szkołę możliwości i z większą zna ją pewnością niż dziecko abecadło, wie, że od życia absolutnie niczego żądać nie może, że strach, zguba, zniszczenie mieszkają razem z ludźmi drzwi obok drzwi; jeżeli nadto się nauczył, że każda trwoga, którą się natrwożył, w najbliższej chwili padnie na niego: to zupełnie inaczej wyjaśni rzeczywistość. Będzie wielbił rzeczywistość a nawet wtedy, gdy ona ciężko nad nim zawiśnie, przypomni sobie, że jest ona przecież

lżejszą, o wiele lżejszą niż była nią możliwość. W ten sposób kształcić może tylko możliwość; gdyż skończoność i skończone stosunki, wśród których przeznaczono jednostce przebywać, czy będą nieznaczne i codzienne, czy historycznie ważne, kształcą tylko skończenie; można je zawsze oszukać, zawsze im się jakoś wymknąć, trzymać je zawsze jakoś zdala od siebie, zawsze im przeszkodzić, aby się nie uczyć od nich absolutnie; a jeżeli się ma to ostatnie czynić, musi jednostka znowu mieć możliwość w sobie i sama to kształcić, od czego się ma uczyć, choć ono w najbliższej chwili nawet wcale nie uznaje, że jest przez nią wykształcone, lecz absolutnie odbiera jej moc.

Aby jednak jednostka mogła się tak absolutnie i nieskończenie wykształcić przez możliwość, musi być wobec możliwości uczciwą i posiadać wiarę. Przez wiarę rozumiem tu to, co Hegel gdzieś na swoją modłę bardzo słusznie w ten sposób określa: Wewnętrzną pewność, która antycypuje nieskończoność. Jeżeli się należycie zawiaduje odkryciami możliwości, to odkryje ona wszelkie skończoności, wyidealizuje je jednak w formie nieskończoności i zapanuje w trwodze nad jednostką, aż ona ją znowu w antycypacyi wiary pokoną.

To, o czem tu mówię, może się niejednemu wydawać bardzo głupiem, który chełpi się właśnie, iż nigdy nie zna trwogi. Na to odrzekłbym, pewnie

że przed ludźmi, przed skończonościami nie należy się trwożyć; lecz dopiero ten, kto przebył trwogę możliwości, dopiero ten jest przysposobiony do tego, aby nie mieć więcej trwogi nie dlatego, że uchodzi przed strasznościami życia, lecz dlatego, że one w porównaniu z strasznościami możliwości są nazbyt słabe. Gdyby przeciwnie mówiący sądził, że wielkiem u niego jest to właśnie, że nigdy się nie trwożył, to ja mu z przyjemnością wyjawię swoje wyjaśnienie tego zjawiska; mianowicie, że jest bardzo tępy.

Jeżeli jednostka oszukuje możliwość, przez którą ma być wykształcona, to nie dochodzi nigdy do wiary, to wiara jej staje się mądrością skończoności, jak jego szkoła była także szkołą skończoności. Możliwość oszukuje się zaś wszelkimi sposobami; w przeciwnym bowiem razie musiałby każdy, kto wychyli tylko głowę z okna, widzieć, że możliwość mogłaby i tam zacząć swoje harce. Istnieje obraz Chodowieckiego, przedstawiający oddanie Calais, obserwowane przez cztery temperamenty; zadaniem artysty było przytem pozwolić się odzwierciedlić różnym wrażeniom w wyrazie różnych temperamentów. Codzienne życie zawiera dość zdarzeń; zachodzi jednak pytanie, czy jednostka przynosi ze sobą odpowiednią możliwość i czy jest uczciwą wobec siebie samej.

Opowiadają o pewnym pustelniku indyjskim, który żył dwa lata rosą, że kiedy przyszedł raz

do miasta i skosztował wina, stał się pijakiem. Można ową historyę rozmaicie rozumieć, można ją uczynić tragiczną albo komiczną; indywidualność jednak, którą kształci możliwość, zadawala się jedną taką historyą. W tej samej chwili identyfikuje się absolutnie z owym nieszczęśliwcem; niema wybiegu skończoności, któryby pozwolił jej się wymknąć.

Trwoga możliwości posiada zatem osobnika tego jako zdobycz, aż może go ocalonego oddać wierze; gdzieindziej nie znajduje spokoju, gdyż każdy inny punkt spokoju jest tylko larifari, choćby nawet w oczach ludzi był mądrością. Widzisz, dlatego możliwość jest tak absolutnie kształcącą. W rzeczywistości nikt nie upadł tak nizko, aby nie mógł upaść jeszcze niżej, żeby nie było jeszcze tego lub owego, któryby nie upadł niżej. Kto jednak utonął w możliwości, ten doznawał zawrotu, oko jego się mieszało, tak że nie mógł więcej ująć miary, którą Paweł i Gaweł podają tonącemu jako ratujące zdziebełko słomy; ucho jego się zamknęło tak, że nie słyszał więcej, jak wysoko w kursie stoi człowiek teraźniejszości, nie słyszał, że on jest równie dobrym, jak większa część ludzi. Upadał absolutnie; potem jednak znowu wynurzał się z głębi przepaści, lżejszy od tego wszystkiego obciążającego i strasznego w życiu. Nie przeczę wcale: kogo kształci możliwość, ten nie jest wprawdzie narażony na niebezpieczeń-

stwo, jakiemu podlegają ci, których kształci skończoność, to mianowicie, iżby dostał się w złe towarzystwo i w rozmaity sposób zeszedł z drogi: blizki za to jest innemu wypadkowi, mianowicie samobójstwu. Jeżeli na początku wykształcenia źle pojmuje trwogę tak, że ona nie prowadzi go do wiary lecz odwodzi go od wiary, jest stracony. Kto przeciwnie jest wykształcony, ten pozostaje przy trwodze, ten nie daje się oszukać rozmaitym jej fałszom, ten troskliwie przechowuje przeszłość w pamięci; tak więc pozostaje wprawdzie napad trwogi bądźcobądź strasznym, lecz nie potrafi więcej zmusić do ucieczki. Trwoga staje się duchem usłużnym, który musi człowieka wbrew jego woli zaprowadzić tam, gdzie o n chce. A gdy ona się oznajmia, gdy przebiegle udaje, jakoby wynalazła zupełnie nowe środki strachu, że jest straszniejszą niż kiedyindziej — to nie cofa się on, tem mniej stara się ją oddalić hałasem i niepokojem; owszem wita ją, pozdrawia ją uroczyście jak Sokrates uroczyście wywijał puharem z trucizną; zamyka się z nią i mówi, jak chory do chirurga, gdy ma się rozpocząć bolesna operacya: Otóż jestem gotów. Potem trwoga wdziera się w jego duszę; zbada wszystko; wystraszy z niego skończone i małostkowe i wiedzie go tam, dokąd on chce.

Gdy zdarza się ten lub ów wypadek nadzwyczajny, gdy bohater historyczny zbiera około siebie bohaterów i dokonywa czynów bohaterskich,

gdy następuje przełom i wszystko ma swe znaczenie, wtedy ludzie chcieliby być przy tem, gdyż to kształci. Możliwe. Istnieje jednak sposób o wiele bliższy, w jaki można się o wiele gruntowniej wykształcić. Weź ucznia możliwości, umieść go wśród stepu jutlandzkiego, gdzie nic się nie zdarza, gdzie największem zdarzeniem jest wzlot kuropatwy, a przeżyje wszystko doskonalej, dokładniej, dosadniej niż ten, kogo oklaskiwano na widowni historyi świata, którego jednak nie wykształciła możliwość.

Gdy zatem jednostkę trwoga wykształci do wiary, to trwoga wypleni właśnie to, co sama wytwarza. Trwoga odkrywa przeznaczenie; gdy jednostka jednak chce się zdać na los, to trwoga się zmienia a trwoga jest jak możliwość listem czarodziejskim. Jeżeli indywidualność w swoim stosunku do losu nie bywa w ten sposób przekształcona przez siebie samą, zostaje w niej zawsze jakaś dyalektyczna reszta, której żadna skończoność nie może wyplenić, jak ktoś nie traci wiary w loteryę, gdy nie traci jej przez siebie samego, lecz przez to ma ją stracić, że ciągle traci w grze. Także w stosunku do najnieznaczniejszego trwoga jest natychmiast pod ręką, skoro indywidualność chce się wykraść od czegoś i skraść do czegoś. Sama w sobie jest ta rzecz nieznaczna, i z zewnątrz ze strony skończoności nie może się jednostka niczego na tem nauczyć; trwoga jednak

postępuje krótko a zwięźle, stawia zaraz atut nieskończoności, kategoryi a tego nie może indywidualność przybić. W zewnętrznem znaczeniu jednostka także nie może się obawiać losu, jego zmiany, klęski od niego; gdyż trwoga w nim przedstawiła mu już jego los i wzięła mu przezeń wszystko, cokolwiek los zabrać może. Sokrates mówi w „Kratylesie": że strasznem jest być oszukanym przez siebie samego, gdyż ma się wtedy oszukiwacza zawsze przy sobie; tak też powiedzieć można, że szczęściem jest mieć takiego oszusta przy sobie, który pobożnie oszukuje i ciągle nad tem pracuje, aby dziecko odłączyć, zanim skończoność się wmięsza. Jeżeli w naszych czasach możliwość nie kształci indywidualności, to mają one jednak tę doskonałą właściwość, która każdemu się przydać może, kto posiada głębszy powód i kto pragnie uczyć się dobrego. Im spokojniejszym i cichszym jest jakiś czas, im dokładniej wszystko odbywa się regularnym trybem, tak, że dobre otrzymuje nagrodę, tem łatwiej może jednostka łudzić się co do siebie samej, że dążenie jej posiada skończony, choć piękny cel. W tym czasie jednak wystarczy mieć zaledwie 16 lat, aby się przekonać, że ten, który ma wystąpić na widowni życiowej równy jest owemu mężowi, który szedł z Jerycho do Jerozolimy i wpadł w ręce zbójców. Kto nie chce utonąć w nędzy skończoności, musi koniecznie w najgłębszem znaczeniu

dążyć do nieskończoności. Taka tymczasowa oryentacya analogiczną jest z kształceniem przez możliwość i może się odbyć tylko przez nią. Skoro tedy mądrość ukończyła niezliczone swoje obrachunki, gdy gra jest wygraną — nadchodzi trwoga, zanim jeszcze gra w rzeczywistości jest wygraną lub straconą i pokazuje djabłu krzyż; wtedy mądrość nic więcej nie może a najprzebieglejsza kombinacya mądrości znika jak żart wobec przypadku, który stwarza trwoga wszechmocą możliwości. Nawet w najnieznaczniejszem, gdy indywidualność chce zrobić obrót przebiegły, który jest przebiegłym tylko wtedy, jeżeli się chce wykraść od czegoś i zachodzi wszelkie prawdopodobieństwo, że to się uda (rzeczywistość bowiem nie jest tak surowym egzaminatorem jak trwoga) — zjawia się trwoga. Jeżeli się ją oddala jako bagatelę, to trwoga czyni tę bagatelę dość ważną, jak historya uczyniła Marengo dość ważnem dla Europy miejscem, na którem rozegrała się wielka bitwa. Jeżeli indywidualność nie odzwyczaja się w ten sposób przez siebie samą od mądrości, to nie dzieje się to nigdy z korzyścią; skończoność bowiem wyjaśnia zawsze tylko częściowo, nigdy całkowicie a ten, którego mądrość zawsze się myliła (i to przecież w rzeczywistości nie da się pomyśleć), może zawsze znowu szukać przyczyny w mądrości i starać się o to, aby się stać jeszcze mądrzejszym. Z pomocą wiary wychowuje trwoga

indywidualność do tego, aby spoczywała w Opatrzności. Tak samo dzieje się także w stosunku do winy, drugiej rzeczy, którą trwoga odkrywa. Kto tylko przez skończoność poznaje swoje przewinienie, stracił siebie w skończoności; ona bowiem nie rozstrzyga nigdy, czy człowiek jest winny, chyba w sposób zewnętrzny, jurydyczny, nader niedoskonały. Kto więc ma poznać swoją winę tylko analogicznie do policyjnych i kryminalistycznych skazań, nie pojmuje właściwie nigdy swojej winy, jeżeli bowiem człowiek jest winny, to jest nieskończenie winny. Jeżeli więc takiej indywidualności, którą wykształca tylko skończoność, policya lub opinia publiczna nie uznają winną, to staje się ona czemś najśmieszniejszem i najnędzniejszem na świecie, wzorem cnoty, który jest nieco lepszy od ludzi wogóle, ale jeszcze nie zupełnie tak dobry jak proboszcz. Na cóż taki człowiek potrzebuje jeszcze w życiu pomocy? może się przecież prawie przed śmiercią jeszcze dać zaliczyć do „przykładów dobrego!" Od skończoności można się wiele nauczyć, ale nie tego, aby się trwożyć chyba w bardzo nędznem i zgubnem znaczeniu. Kto przeciwnie w prawdzie nauczył się trwożyć, może kroczyć jak w tańcu, kiedy trwogi skończoności zaczynają przegrywać a uczniowie skończoności tracą rozum i odwagę. Pod tym względem łudzimy się często w życiu.

Hypochondryk trwoży się każdą drobnostką;

gdy jednak przyjdzie ważna rzecz, odetchnie swobodnie — a dlaczego? gdyż żadna rzeczywistość nie jest przecież tak straszną jak możliwość, którą on sam stwarza a do której wydania właśnie potrzebuje swej siły, podczas gdy całej swej siły użyć może przeciw rzeczywistości. Tymczasem hypochondryk jest tylko niedoskonałym samoukiem w porównaniu z tym, którego wykształci możliwość; hypochondrya bowiem zależy częściowo od warunków cielesnych i jest dlatego przypadkową. Prawdziwy samouk jest równocześnie zawsze zarówno teodydaktem, jak powiedział inny pisarz; albo aby nie użyć wyrażenia przypominającego tak silnie intelektualne: jest on αὐτοῦργός τις τῆς φιλοσοφίας*) i w tym samym stopniu θεοῦργος. Kogo w stosunku do winy wychowuje trwoga, ten dochodzi dopiero w odkupieniu do spokoju.

Tu kończy się nasze badanie; w tym samym punkcie, w którym się zaczęło. Skoro psychologia skończyła z trwogą, należy ją oddać dogmatyce.

---

*) P. Xenofonta Convivium, gdzie Sokrates używa tego określenia w odniesieniu do siebie samego.

Bóg jako nauczyciel i zbawiciel.

(Próba poetycka).

Weźmy na chwilę pod uwagę Sokratesa, który wszak także był nauczycielem. Urodził się wśród danych okoliczności, wykształcił się wśród ludu, do którego należał; kiedy doszedł do wieku dojrzalszego, poczuł w sobie powołanie i pociąg, i począł nauczać innych na swój sposób. Żyjąc długi czas jako Sokrates, wystąpił wreszcie jako nauczyciel Sokrates, gdy uznał porę za odpowiednią. Pozostając sam pod wpływem pewnych okoliczności, sam znowu na nie wpływał. Wykonując swoją pracę, zadowalniał równie postulat, jaki objawiał się w nim, jak i żądanie, które doń inni stawiać mogli. W ten sposób pojęty (a tak pojmował się przecież Sokrates) nauczyciel pozostaje w stosunku zamienności; życie i stosunki stają się dlań powodem, iż zostaje nauczycielem a on znowu staje się dla innych powodem uczenia się. Zachowuje się zatem ciągle równie autopatycznie jak sympatycznie. Tak rozumiał to także Sokrates;

dlatego nie chciał przyjmować za swą naukę ani czci ani urzędów, ani pieniędzy; sądził bez przekupstwa jak obumarły. O rzadka skromności, rzadka w naszych czasach, gdzie nagrody pieniężne i wieńce zaszczytne mające równoważyć wspaniałość nauczania, nie mogą być dość wielkie i jaśniejące; gdzie jednak także światu pieniądze i zaszczyty równoważą nauczanie, gdyż są równo warte! Lecz nasz czas ma przecież coś pozytywnego i zna się na tem; Sokratesowi przeciwnie brakowało pozytywnego. Przypatrzmyż się jednak, czy brak ten wyjaśnia jego ograniczoność, która w tem miała swój powód, że był zazdrosny o ludzkie i że z tą samą gorliwością, z którą innych karał a boskie kochał, także siebie samego wychowywał. Między człowiekiem a człowiekiem to jest najwyższe; uczeń był powodem, że nauczyciel sam siebie rozumie; nauczyciel zaś powodem, że uczeń sam siebie rozumie; nauczyciel umierając nie zdobył sobie żadnego prawa do duszy ucznia, tak samo jak uczeń nie może rościć sobie prawa, że nauczyciel mu coś winien. I gdybym w moim zachwycie był Platonem, gdyby serce moje uderzało pod głosem Sokratesa silnie jak serce Alkibiadesa, silniej niż serce Korybantów, gdyby parła mię namiętność podziwu do uściskania owego wspaniałego męża, Sokrates uśmiechałby się do mnie i rzekłby: „Mój kochany, jesteś przecież podstępnym kochankiem; chcesz mię ubóstwiać z powodu

mej mądrości, chcesz być tym, który mię najlepiej rozumiał — i być tym, z którego uścisków podziwu nie miałbym się umieć wyrwać; nie jesteś przecież uwodzicielem?" A gdybym go nie rozumiał, przywiodłaby mię jego zimna ironia do rozpaczy, gdyby mi dowodził, że on mi tyle winien, ile ja jemu. O rzadka uczciwości, która nikogo nie oszukuje, nawet tego nie, kto swoje zbawienie opiera na tem, aby być oszukanym; rzadka w naszych czasach, gdy każdy idzie dalej niż Sokrates: Czuje siebie, robi szkołę, jest wrażliwy w obchodzeniu się i znajduje rozkosz w tem, aby się wygrzewać w słońcu podziwu! O rzadka wierności, która nikogo nie uwodzi, nawet tego nie, kto używa wszelkiej sztuki uwodzenia, aby być uwiedzionym!

Bóg jednak nie potrzebuje ucznia, aby siebie rozumieć; także żadna przyczyna nie może go w ten sposób spowodować, żeby w spowodowaniu tyle się zawierało, co w postanowieniu. Cóż go więc może skłonić do wystąpienia? Musi on — nieporuszony — sam siebie poruszyć, jak mówi o nim Arystoteles: ἀκίνητος πάντα κινεῖ. Jeżeli jednak sam siebie porusza, nie jest to przecież ścieśniające parcie, które go porusza, jak gdyby go sam w spokoju wytrzymać nie mógł, lecz musiałby wybuchnąć w słowa. Jeżeli się jednak porusza sam, nie z parcia potrzeby, cóż innego porusza go wtedy, jak nie miłość? Ona bowiem ma

właśnie zadowolenie parcia nie poza sobą, lecz w sobie. Jego postanowienie nie może zatem stać w równym stosunku zamiennym do powodu, lecz musi pochodzić od wieczności, chociaż wykonane w czasie staje się właśnie chwilą, gdzie bowiem spowodowanie i spowodowane zupełnie dokładnie sobie odpowiadają, tak równobrzmiąco, jak w pustyni odpowiedź odpowiada wołaniu, tu nie objawia się chwila, lecz przypomnienie wzywa ją w swoją wieczność. Chwila jednak wtedy się objawia, jeżeli odwieczne postanowienie przechodzi w stosunek do odmiennego powodu. Jeżeli się rzecz tak nie ma, zwracamy się znowu do Sokratesa i nie natrafiamy ani na Boga ani na odwieczne postanowienie ani na chwilę.

Z miłości zatem musiał się Bóg wiecznie na to zdecydować; jak jego miłość jednak jest motywem, tak miłość musi być także celem; byłaby to bowiem sprzeczność, aby Bóg miał powód i cel nie odpowiadające sobie. Miłość musi być zatem skierowana na uczącego się; celem musi być pozyskanie go. W miłości bowiem różnorodne wyrównywa się; dopiero w równości czy w jedności istnieje zrozumienie; jeżeli jednak nie przychodzi do zupełnego zrozumienia, to nauczyciel nie jest Bogiem, o ile powodu nie należy szukać u uczącego się, który może nie chciał tego, co mu umożliwiono.

Lecz ta miłość jest z gruntu nieszczęśliwa; są

sobie bowiem tak nierówni, a to, co wydaje się być tak łatwem, mianowicie, że Bóg czyni się zrozumiałym, to nie jest wcale takie łatwe, jeżeli nie ma on zniszczyć tego, co jest mu nierówne.

Nie chcemy się spieszyć; gdybyśmy nawet wzbudzili pozór, że tracimy czas, miast dojść do postanowienia, to jest naszą pociechą, że przez to zwłoka, którą czynimy, wcale jeszcze nie jest udowodniona jako czas stracony. — Mówi się w świecie wiele o nieszczęśliwej miłości; każdy przecież wie, co to słowo znaczy: kochankowie nie dostają się sobie wzajemnie — przyczem powody naturalnie mogą być bardzo różne.

Nieszczęśliwa miłość, o której my mówimy, jest innego rodzaju; żaden stosunek ziemski nie może oddać zupełnej do niej analogii; chcemy jednak przez chwilę powiedzieć głupstwo i zastosować je do ziemskich stosunków. Nieszczęście zatem nie leży w tem, że kochankowie nie mogą się wzajemnie dostać, lecz w tem, że nie mogą się wzajemnie zrozumieć. To zmartwienie jest przecież nieskończenie głębsze niż tamto, o którem ludzie mówią. To nieszczęście trafia miłość w samo serce i rani ją na wieki; nie trafia jak tamto inne nieszczęście tylko zewnętrznie i czasowo. Wobec niego żartem tylko jest dla szlachetnego to, że się kochankowie w czasie nie dostają. A tamto nieskończenie głębsze zmartwienie ciąży istotnie na wyższem, gdyż równocześnie rozumie ono nie-

porozumienie; należy ono właściwie jedynie tylko do Boga, gdyż żaden ludzki stosunek nie jest w stanie oddać dokładnej analogii, choć chcemy tu ją zaznaczyć, aby wzbudzić zmysł dla zrozumienia boskiego.

Przypuśćmy, że był król, który kochał ubogą dziewczynę. — Lecz może czytelnik stracił już cierpliwość, słysząc ten wstęp, który zdaje się rozpoczynać bajkę i nie jest także wcale systematyczny. O tak, bardzo uczony P o l o s uważał to także za nudne, że S o k r a t e s ciągle mówił o jedzeniu i piciu i lekarzach i innych tym podobnych rzeczach, w które się Polos nigdy nie wdawał (p. Gorgias); czyż jednak S o k r a t e s nie miał w ten sposób korzyści, że on sam i każdy inny od dziecka był w posiadaniu potrzebnych wiadomości wstępnych? I czyż nie byłoby życzenia godnem (co nazbyt przechodzi me siły), żebym i ja zatrzymał się na jedzeniu i piciu i nie wciągał królów, których myśli przecież nie są zawsze te same co innych, jeżeli myślą inaczej, po królewsku? Lecz można mi to przyznać, że jestem tylko poetą, który według pięknych słów T e m i s t o k l e s a chce tylko rozpostrzec dywan mowy, aby następnie przez zwijanie praca nie została w ukryciu. — Przypuśćmy więc, że był król, który kochał ubogą dziewczynę. Serce króla było nietknięte mądrością, którą się dość doniośle głosi; nie znało trudności, które rozum wynajduje, aby u-

więzić serce, co poecie daje dość pracy i czyni potrzebnemi jego czarodziejskie formułki. Postanowienie jego było łatwo wykonalne; każdy bowiem mąż stanu obawiał się jego gniewu i nie śmiał się sprzeciwić; każde obce państwo drżało przed jego potęgą i nie omieszkało z obawy wysłać do ślubu posła z życzeniami; żaden dworak nie śmiał obrażać go nawet najmniejszem, aby nie narazić własnej głowy. Tak tedy nastrojone są harfy; śpiew poety może się rozpocząć: wszystko jest świąteczne, gdy miłość święci tryumf. Miłość bowiem raduje się, łącząc równe; tryumfuje, wyrównując w miłości to, co przedtem było nierówne. — Wtedy powstała w sercu króla smutna myśl, myśl, któraby nigdy nie przyszła człowiekowi, która przyjść mogła tylko królowi, myślącemu po królewsku. Nie mówił do nikogo o swojej trosce; gdyby to był uczynił, rzekłby mu zapewne każdy dworak: „Jego Cesarska Mość wyświadcza dziewczynie dobrodziejstwo, za które w życiu nigdy nie potrafi dość się wywdzięczyć"; lecz tem wzbudziłby dworak zapewne gniew u króla tak, że tenby go kazał ściąć za obrazę majestatu ukochanej i wyrządziłby przez to jeszcze w inny sposób królowi zmartwienie. Samotnie pozwolił on trosce gryźć serce; czy też dziewczę stanie się teraz szczęśliwem, czy też posiada na tyle prostoty, aby sobie nigdy nie przypomnieć tego, co według woli króla miało być zapomniane: że on był królem a ona

tylko ubogą dziewczyną. Gdyby się bowiem to stało, gdyby to przypomnienie się w niej obudziło, aby jako szczęśliwszy rywal odciągnąć jej myśli od króla; gdyby ta myśl zamknęła ją w odosobnieniu tajnej troski; gdyby ona czasem przechodziła koło jej duszy jak śmierć nad grobem; czemże byłaby wtedy wspaniałość miłości! Byłaby o wiele szczęśliwszą, pozostając w ukryciu, kochana przez kochanka swego stanu, zadowolona w szczupłej swej chacie, a prostoduszna w miłości, wesoła rankami i wieczorami. Jakże bujne pole trosk stoi tu niejako dojrzałe! Ugina się prawie pod błogosławieństwem plonów i czeka tylko na czas żniwa, gdy myśl królewska wymłóci wszelkie nasienie zmartwień! Gdyby bowiem dziewczę, stając się niczem, było przy tem zupełnie wesołe, król nie mógłby się tem zadowolić, dlatego właśnie, że je kocha i że mu trudniej być jego dobroczyńcą niż je stracić. A gdyby go nadto nie mogła rozumieć (mówimy przecież głupio o ludzkiem i możemy dlatego przyjąć różnicę duchową, która uniemożliwia porozumienie), jakże głębokie zmartwienie spoczywa w tej miłości nieszczęśliwej; któżby śmiał je spowodować? Lecz człowiek nie powinien ścierpieć tego zmartwienia; odesłalibyśmy go do Sokratesa albo do tego, który jeszcze piękniej umie nierówne wyrównywać.

Jeżeli zatem chwila ma mieć decydujące znaczenie, (a jeżeli tego nie przyjmiemy, wracamy

do sokratesowego, chociaż sądzimy, że idziemy dalej) to uczeń jest w nieprawdzie i to z własnej winy — a jednak jest on objektem boskiej miłości, która chce być jego nauczycielką, bo troska boża dąży do tego, aby uskutecznić równość. Jeżeli ona jednak nie może dojść do skutku, staje się miłość nieszczęśliwą a nauczanie bezprzedmiotowem, gdyż nie mogą sie wzajemnie zrozumieć. Sądzi się wprawdzie, że to może być dla Boga obojętne, gdy nie potrzebuje ucznia; ale zapomina się przy tem albo raczej udowadnia się przez to niestety tylko, ile jeszcze brakuje, aby go rozumiano; zapomina się, że on przecież kocha ucznia, a jak owa królewska troska w królewskiej tylko mieszka duszy a mnogość mów ludzkich o niej nie wspomina wcale, tak cały ród ludzki jest do tego stopnia samolubny, że nie chce przeczuć takiego zmartwienia. Dlatego jednak zachował je sobie Bóg, ową bezbrzeżną troskę, świadomość tego, że może ucznia od siebie odepchnąć, obejść się bez niego, że uczeń z własnej winy popadł w zgubę i że mu może pozwolić utonąć — i że jest prawie niemożliwem utrzymanie prostoty ucznia, bez której zrozumienie i równość jest zniszczoną a miłość nieszcześliwą. Ten, kto owej troski nawet przeczuć nie potrafi, plebejską posiada duszę, podobną jeno do monety zdawkowej, na której niema wizerunku cesarza ani Boga.

W ten sposób przedstawia się zadanie, które

przeznaczamy poecie, jeżeli w czem innem już nie znalazł swego powołania albo należy do tych, których musi sie wypędzić skrzypcami, gwizdkami i innym hałasem z domu zmartwienia, gdy w nim zagościć ma radość. Zadaniem poety jest tedy znaleźć rozwiązanie, punkt jedności, w którym zrozumienie miłości w prawdzie nastąpić może, w którym Bóg może pokonać ból swojej troski; gdyż prawdziwie niezgłębiona miłość nie zadawalnia się tylko tem, co przedmiot miłości w swojej naiwności chciałby może wielbić jako swoje szczęście.

A.

Jedność dokonywa się przez ruch wstępujący. Przypuśćmy, żeby Bóg przyciągnął ucznia do siebie, uświetnił go, ucieszył go tysiącletnią radością (wszak tysiąc lat u niego jest jak jeden dzień) i pozwolił mu w szale rozkoszy zapomnieć o nieporozumieniu. Ach, wtedy byłby uczeń aż nadto skłonny do uważania się za szczęśliwego; nie byłobyż to wspaniałem zrobić nagle szczęście przez to, że oko Boga pada na człowieka, jak owo biedne dziewczę? Nie byłobyż to wspaniałem, gdyby sam Bóg był mu pomocny w tem, aby mógł całość uważać za czczość, ogłupiony przez własne serce? Lecz ów szlachetny król przewidział już trudność; znał się nieco na ludziach i przekonał się, że dziewczę w gruncie rzeczy zostało oszukane, a najgorzej schwytanym przez oszutwo jest się

wtedy, jeżeli się o tem nie ma pojęcia, lecz jest się niejako wskutek przebrania zaczarowanym.

Jedność mogłaby przez to być uskuteczniona, żeby Bóg ukazał się uczniowi jako Bóg, zmusił go do czci i w ten sposób pozwolił mu zapomnieć o sobie samym. Tak mógł się król ukazać ubogiej dziewczynie w całej swej okazałości, mógł kazać zejść słońcu swej wspaniałości nad jej chatą, opromienić miejsce, gdzie jej się ukazał; mógł doprowadzić do tego, żeby w pełnej czci podziwu zapomniała siebie samą. Ach i toby może dziewczę zupełnie zadowoliło; ale króla to nie mogło zadowolić, gdyż nie pragnął uwielbienia swego lecz dziewczyny; dlatego jego troska była tak ciężką, że ona go nie rozumie; ale jeszcze nieznośniejszem było dlań oszukiwać ją. A w oczach jego było to już oszustwem, jeżeli swojej miłości dawał niedoskonały wyraz, choć go nikt nie rozumiał, choć wyrzut starał się martwić jego duszę.

Tą drogą zatem miłość nie staje się szczęśliwą; uczeń, dziewczę mogliby uzyskać pozorne szczęście, ale nauczyciela, króla nie może żadna złuda omamić. Tak więc ma Bóg radość w tem, gdy ozdobi lilię wspanialej niż Salomona; gdyby jednak mogła tu być mowa o rozumieniu, popadłaby lilia w smutne nieporozumienie, gdyby chciała oglądać swoje suknie i sądzić, że z powodu szaty jest kochanką; a gdy radośnie stoi na polu, wesoło zabawiając się z wiatrem, wolna od troski

jak jego powiew, zginęłaby i nie miałaby na tyle prostoty, aby wznieść głowę. A to było przecież troską Boga; pęd bowiem lilii jest delikatny i łatwo się łamie. Jeżeli jednak chwila ma mieć decydujące znaczenie, jakże niewypowiedzianą staje się wtedy jego troska! Był lud, co znał się na boskiem; ten lud sądził, że widok Boga przynosi śmierć. — Kto pojmie sprzeczność w zmartwieniu! Jeżeli się nie objawia, jest śmiercią miłości, jeżeli się objawia, jest śmiercią ukochanej! O, duch ludzi stara się tak często o moc i potęgę; myśli ich szukają jej tak gorliwie, jak gdyby z uzyskaniem jej wszystko się wyrównało; a nie przeczuwają, że w niebie jest nie tylko radość, lecz i zmartwienie: jak ciężko jest odmówić uczniowi tego, za czem tęskni cała jego dusza i odmówić mu dlatego, że jest właśnie ukochanym!

B

W ten sposób musi zatem jedność inaczej zostać dokonaną. Chcemy tu znowu przypomnieć S o k r a t e s a; czemże innem była jego nieumiejętność, jeśli nie wyrazem jedności z uczącym się, której domagała się jego miłość względem niego? Ale ta jedność była, jak widzieliśmy, równocześnie prawdą. Jeżeli przeciwnie c h w i l a ma mieć decydujące znaczenie, to nie jest prawdą, gdyż uczeń zawdzięcza nauczycielowi wszystko. Jak tedy miłość nauczyciela, pomyślana po sokratesowsku,

byłaby oszukańczą, gdy on pozostawił ucznia przy wierze, że mu coś zawdzięcza, zamiast mu pomóc do tego, aby sam sobie wystarczał, tak musi miłość Boga, jeżeli chce być nauczycielem, być nie tylko pomocną, ale i twórczą, przez co tworzy ucznia albo (jakieśmy go nazwali) nowonarodzonego, którem to słowem oznaczyliśmy przejście z niebytu w byt. Jest tedy prawdą, że uczeń wszystko mu zawdzięcza, ale to właśnie czyni zrozumienie tak trudnem, to, że staje się on niczem, a jednak nie ginie; że mu wszystko winien a jednak staje się szczerym; że rozumie prawdę i że prawda go czyni przecież wolnym; że pojmuje winę nieprawdy i że znowu szczerość zwycięża w prawdzie. Między człowiekiem a człowiekiem najwyższem jest to, żeby sobie wzajemnie pomagać; twórczość zarezerwowaną jest dla Boga; miłość jego jest twórcza, lecz nie jest ona ową twórczą miłością, o której Sokrates umie tak pięknie mówić przy uroczystej sposobności. Ta mianowicie nie oznacza stosunku nauczyciela do ucznia, lecz stosunek samouka do piękna, gdy ten abstrahuje od częściowego piękna, patrzy się na piękno samo w sobie i wytwarza wiele pięknych i wspaniałych myśli i mów, πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπῆ τίκτει διανοήματα ἐν φιλοσοφία ἀφθόνῳ (Symp. §. 210. D); a do tego odnosi się i to, że wytwarza i produkuje, co już dawno miał w swojem wnętrzu (§. 209. C). Posiada zatem

warunek w sobie samym; wytwarzanie (rodzenie) jest tylko wystąpieniem tego, co już istniało; dlatego chwila przy tem wytwarzaniu natychmiast znowu zostaje pochłoniętą przez przypomnienie. Kto dalej przez coraz bardziej postępujące obumieranie wstępuje w byt, do tego odnosi się wyraźnie to, że coraz mniej u niego może być mowa o stwarzaniu; przychodzi tylko do coraz wyraźniejszej świadomości, że jest; a jeżeli sam wytwarza wyrazy piękna w sobie, nie tworzy ich, lecz pozwala im z siebie wytwarzać piękno w nim.

Jeżeli nie można było jedności uskutecznić przez ruch wstępujący, należy próbować z ruchem zstępującym. Niech uczniem będzie X; pod to X podciągnąć należy nawet najmniejszego; jeżeli bowiem już Sokrates nie łączył się w zły sposób z tęgiemi głowami, jakżeby mógł tu czynić różnicę Bóg! Jeżeli jedność ma być uskutecznioną, musi Bóg stać się równym uczniowi. Tem samem okaże się równym nawet najniższemu. Najniższym jednak jest ten, kto innym musi służyć; Bóg zatem musi się ukazać w postaci sługi. Ale ta postać sługi jest nie tylko przewieszoną jak płaszcz żebraczy króla, który dlatego tak swobodnie bujał i zdradzał króla; jest ona nie tylko zarzuconą jak lekki płaszcz letni Sokratesa, który, choć tkany z niczego, przecież równocześnie ukrywał i zdradzał; jest ona jego prawdziwą postacią. To bowiem jest niezgłębionem w miłości, aby stać się dla

ukochanego równym nie dla zabawy, lecz w powadze i prawdzie. I w tem objawia się wszechmoc miłości, która się decyduje na to, że potrafi także wykonać, czego nie potrafił ani król ani Sokrates, wskutek czego przybrana ich postać była tylko rodzajem złudzenia.

Patrz, tu stoi zatem — Bóg! Gdzie? Tu — nie widzisz go? On jest Bogiem; a jednak nie ma gdzie oprzeć głowy i nie wolno mu oprzeć się o człowieka, aby ten nie gorszył się nim. On jest Bogiem; a jednak chód jego jest ostrożniejszy, niż gdyby go aniołowie nieśli, nie aby noga jego się gdzie nie potknęła, lecz aby ludzi nie starł w proch dlatego, że się nim gorszą. On jest Bogiem; a jednak oko jego z troską spoczywa na rodzie ludzkim, gdyż jednostka, pęd delikatny, tak łatwo da się stratować jak trawa. Co za życie! czcza troska i czcza miłość! Chce wyrazić jedność miłości a jednak nie jest zrozumiany; musi się obawiać o zgubę każdego z osobna a może i tak tylko jednostkę ocalić; nic jak tylko zmartwienie, gdy dzień i godziny wypełnione są troską o ucznia, który mu się powierzył! Tak więc stoi Bóg na ziemi równy najniższemu przez swoją wszechmocną miłość. On wie, że uczeń jest nieprawdą — gdyby ten tylko źle się popatrzył, gdyby upadł i stracił szczerość! O, dźwigać niebo i ziemię wszechmocnem „stań się“ tak, aby wszystko runęło, gdyby go zabrakło przez najmniejszą cząstkę

czasu, jakże lekkim jest ten ciężar wobec strasznej możliwości, że się gorszymy, gdy kto z miłości staje się zbawicielem.

Ale postać sługi nie była przewieszoną; dlatego Bóg musi wszystko ścierpieć, wszystko znosić, wszystkiego doświadczyć, w pustyni przymierać głodem, przy źródłach pragnąć, być opuszczonym w godzinie śmierci, absolutnie równy najniższemu — patrzcie, co za człowiek! Gdyż nie tylko ponieść śmierć jest jego cierpieniem; to całe życie jest przecież historyą cierpienia, a tu jest miłość, która cierpi, wszystko ofiarująca miłość, która na oślep pędzi w cierpienie. Cudowne samozaparcie! Niechby uczeń był najniższy, on pyta się stroskany: czyż kochasz mię rzeczywiście? Wie bowiem sam, skąd grozi niebezpieczeństwo, a jednak wie, że każde zmniejszenie niebezpieczeństwa przez niego byłoby oszustwem, choćby go nawet uczeń nie rozumiał.

Każdy inny sposób objawienia się byłby dla miłości oszustwem; gdyż alboby musiała ucznia wpierw zmienić (miłość jednak nie zmienia ukochanego, lecz siebie samą) i musiałaby równocześnie ukryć przed nim, że to było konieczne; alboby musiała sobie lekkomyślnie zataić, że całe zrozumienie jest złudzeniem. (To właśnie jest nieprawdą pogaństwa). Każdy inny sposób byłby dla miłości Boga oszustwem. A choćby oczy moje miały więcej łez niż oczy skruszonej grzesznicy;

choćby każda z moich łez była kosztowniejsza niż wiele łez ułaskawionej grzesznicy; choćbym znalazł pokorniejsze jeszcze miejsce niż to u stóp jego; choćbym pokorniej usiadł obok niego niż kobieta, której serce wybrało tylko to, czego potrzeba; choćbym go uczciwiej kochał niż wierny sługa, który go kocha do ostatniej kropli krwi; choćbym w oczach jego więcej znalazł łaski niż najczystsza wśród kobiet — gdybym go chciał prosić, żeby zmienił swe postanowienie, żeby się inaczej ukazał, żeby siebie samego uszanował, przypatrzyłby mi się i rzekłby: „Człeku, co ja mam z tobą wspólnego? precz odemnie! jesteś szatanem, choć sam tego nie rozumiesz!" A gdyby raz jeden wyciągnął rękę celem rozkazania i stałoby się to, a ja sądziłbym, że go lepiej rozumiem albo go więcej kocham, musiałbym przecież widzieć, jak nademną płacze; musiałbym słyszeć, jak mówi do mnie: „Że też mogłeś mi się tak sprzeniewierzyć, tak zasmucić miłość! Kochasz tedy tylko Wszechmocnego, który cuda czyni, nie tego, który w równości zstąpił do ciebie?"

Ale postać sługi była nie tylko przewieszoną, dlatego musiał w godzinie śmierci oddać ducha i opuścić znowu ziemię. A choćby smutek mój był głębszy niż smutek matki, gdy jej miecz serce przebija; choćby położenie moje było straszniejsze niż położenie wierzącego, gdy siła jego wiary się łamie; choćby nędza moja była bardziej wzruszająca niż nędza tego, który krzyżuje swoją nadzieję zachowując tylko krzyż — gdybym go prosił, ażeby siebie samego szanował i został, musiałbym go widzieć śmiertelnie zasmuconego, ale i zasmuconego z powodu mnie; gdyż cierpienie to miało być moim zyskiem a troską jego było właśnie, że go nie mogę rozumieć. O gorzki puharze: bardziej gorzkim niż piołun jest przedsmak śmierci dla śmiertelnika, cóż dopiero dla nieśmiertelnego! O zły napoju orzeźwienia, bardziej cierpki niż ocet, orzeźwić się niezrozumieniem ukochanego! O pociecho w nędzy: winnie cierpieć — jakże to działać musi: cierpieć niewinnie!

Tyle poeta; jakże bowiem ma mu przyjść na myśl, że Bóg chce się w ten sposób objawić, aby najstraszniejszy wyrównać rachunek! jakże ma mu przyjść na myśl, aby lekkomyślnie igrać z cierpieniem Boga, kłamliwie wypoetyzować z niego miłość, aby wpoetyzować weń gniew!

A uczeń czyż nie ma losu i udziału w tej historyi cierpienia, chociaż los jego nie jest losem nauczyciela? — A jednak musi to tak być, a miłość jest tem, co powoduje całe to cierpienie, gdyż Bóg właśnie nie jest zazdrosny o siebie samego, lecz w miłości chce być równy najniższemu. Jeżeli się żołędzie zasadzi w glinianym garnku, rozsadzają go; jeżeli się młode wino wleje do starych kubłów, rozsadza je; jeżeli zatem Bóg zaszczepi się w ułomności człowieka, jakżeby się mogło stać

inaczej — jak, że ten staje się nowym człowiekiem, nowem naczyniem! Ale to się stanie, jakkolwiek trudnem to jest, jakkolwiek uciążliwym jest powód! A zrozumienie Boga i człowieka, jak łatwo ulega uszkodzeniu, jak dotyka co chwilę granic nieporozumienia, jeżeli trwoga winy chce zniszczyć spokój miłości! A ten stosunek między Bogiem a człowiekiem, wśród jakich straszności się urzeczywistnia! Boć mniej strasznem jest upaść na twarz, gdy góry drżą na głos Boga, niż siedzieć obok niego jak obok równego; a wszakże to jest troską Boga, aby w ten sposób obok niego usiąść.

* * *

Gdyby teraz ktoś chciał powiedzieć: „To, co poetyzujesz, jest najnędzniejszym plagiatem, jaki się kiedykolwiek zdarzył, gdyż nie jest ono ni mniej ni więcej jak tylko tem, co każde dziecko wie“, musiałbym ze wstydem usłyszeć, że jestem kłamcą. Ale dlaczego najnędzniejszy? Każdy poeta, który kradnie, kradnie przecież od innego poety, jesteśmy zatem wszyscy równie nędzni; ba, moja kradzież jest mniej szkodliwa, gdyż łatwiej da się odkryć. Któż więc jest poetą? Gdybym był na tyle uprzejmym, aby ciebie zą takiego uważać, że ty, który mię potępiasz, jesteś tym poetą, możebyś się gniewał na mnie. Jeżeli zatem niema poety, a to przecież jest poemat, byłoby to dziwne, tak dziwne, jak gdyby słyszano grę na flecie a nie było flecisty. Albo czyż poemat ten jest może rodzajem przysłowia, którego autor nie jest znany, które jest takiem, jak gdyby je cały ród ludzki stworzył? I czyż to może było powodem, dla którego nazwałeś mój plagiat najnędzniejszym, to mianowicie, że nie okradłem pojedynczego człowieka, lecz cały ród i sam będąc tylko pojedynczym człowiekiem, ba nawet nędznym złodziejem, przybrałem minę, jakobym był całym rodem? Jeżeli się tedy rzecz tak ma, mógłbym więc obejść wszystkich ludzi, każdy musiałby go znać, każdy jednak równocześnie wiedzieć, że on tego nie stworzył a ja musiałbym stąd wyciągnąć wniosek, że ród to stworzył...? — Nie byłobyż to dziwne? Bo gdyby cały ród to stworzył, musiałoby się to w ten sposób wyrazić, że każdy osobnik byłby zaraz blizkim tego, że on to stworzył. Czyż nie sądzisz, że popadliśmy w trudność, gdy pierwej całość zdawała się być już załatwioną?... Zarzucałeś mi z złością, że mój poemat jest najnędzniejszym plagiatem, a ja byłem zawstydzony, słysząc to. A więc to może wogóle nie jest poematem, albo w każdym razie nie należy do nikogo, ani do rodu; a teraz cię rozumiem: jeżeli moje przedsięwzięcie nazwałeś najnędzniejszym plagiatem, nie stało się to dlatego, że okradłem pojedynczego człowieka albo cały ród, lecz że okradłem bóstwo, ba, nawet ukradłem je; że ja, pojedynczy człowiek tylko, ba, nawet nędzny złodziej, bluźnierczo nadawałem sobie minę, jakobym był

Bogiem; o, mój kochany, teraz rozumiem cię dobrze, rozumiem, że twój gniew był słuszny. Teraz jednak ogarnia mą duszę nowe zdziwienie, ba napełnia ją uwielbiająca cześć; byłoby przecież dziwnem, gdyby to był ludzki poemat. Wprawdzie mogło człowiekowi przyjść na myśl, aby wypoetyzować siebie równym Bogu, albo Boga równym sobie, jednak nie poetyzować, że Bóg sam siebie wpoetyzował w równość z ludźmi; bo gdyby Bóg nie dał nic poznać po sobie, jakżeby człowiek mógł wpaść na to, że szczęśliwy Bóg może go potrzebować? Byłaby to przecież najgorsza myśl, albo raczej tak zła myśl, żeby nie mogła wcale w nim powstać, chociaż, gdy Bóg mu ją powierzył, mówi z uwielbieniem: Ta myśl nie przyszła z mego serca! i w tem poznaje najcudowniejszą i najpiękniejszą myśl. A całość czyż nie jest cudowna? Czyż słowo to nie wkradło się szczęśliwie i upominająco na me wargi? Czyż bowiem nie stoimy tu, jak powiedziałem właśnie i jak mimowoli sam powiadasz: wobec cudu? A gdy obydwaj stoimy wobec cudu, gdzie sprzeczanie się ludzi moje i twoje nie może naruszyć świątecznej ciszy, gdzie mowa nakazująca cześć nieskończenie przegłusza kłótnię o moje i twoje, dodaj, że, mniemając, iż ja to stworzyłem, popadłem przez to w dziwną bardzo pomyłkę. Tak, to była pomyłka, a poemat ten od każdego ludzkiego poematu tak różny, że nie był to poemat — lecz c u d.

Absolutny paradoks.

(Metafizyczna chimera).

Chociaż S o k r a t e s użył całej swej siły, aby dojść do poznania ludzi i siebie samego, choć nawet przez wieki był wielbiony jako ten, który człowieka znał najlepiej, przecież dodaje: jeżeli się nie uważa za zdolnego do myślenia o naturze istot, jakiemi są Pegaz i Gorgony, to powodem tego jest, że nie pogodził się jeszcze sam z sobą, czy mianowicie on (znawca ludzi) jest dziwaczniejszym potworem, niż sam Tyfon, czy istotą uprzejmiejszą, pojedynczą, która z natury ma udział w Boskiem. (Phädrus. § 229 E). Jest to oczywiście paradoks. Lecz nie wolno lekceważyć paradoksu, gdyż paradoks jest namiętnością myślenia, a myśliciel, który unika paradoksu, jest jak kochanek, który chce oddalić namiętność; jest, przeciętnym patronem. Najwyższą potencyą każdej namiętności jest to, że pragnie ona własnej zguby; tak też najwyższą namiętnością rozumu jest, że pragnie podniety, choć podnieta w ten lub

ów sposób musi się stać jego zgubą. Najwyższą zatem namiętnością myślenia jest odkryć coś, czego samo nie może myśleć. Ta namiętność myślenia jest w zasadzie wszędzie w myśleniu na miejscu, także i w myśleniu osobnika, ponieważ ten jako myślący jest nie tylko on sam. Ale przyzwyczajenie nie pozwala tego odkryć. Tak więc rozwój człowieka, jak go przyrodnicy wyjaśniają, jest ciągłem spadaniem; lecz człowiek punktualny, człowiek na miejscu, który rano idzie do biura, a wieczorem znowu wraca do domu, mógłby w tem mniemaniu odkryć przesadę, gdyż jego postępowanie naprzód jest przecież medyacyą; jakżeby mu miało przyjść na myśl, że ciągle upada on, który przecież równocześnie biegnie prosto nosa.

Lecz mamy dojść do początku, dlatego uczynimy małe przypuszczenie; przyjmijmy, iż wiemy, czem jest człowiek. W tem zawiera się przecież owo kryteryum prawdy w całej greckiej filozofii poszukiwane, albo podawane w wątpliwość albo żądane albo zastosowywane. A czyż nie jest to nieco dziwnem, że się rzecz tak ma z Grekami? Czy nie należy w tem widzieć zwięzłej istoty znaczenia greckości, epigramu, jaki sobie sama napisała, a który więcej jej się przydaje, niż niejedno rozwlekłe roztrząsanie, które już o niej napisano! Przypuszczenie tedy zasługuje na przyjęcie; ponadto wyjaśniliśmy je już

w poprzednich dwóch ustępach; a jeżeli się chce Sokratesa inaczej wyjaśnić, niż myśmy uczynili, należy uważać, aby się nie dać złapać w sieci wcześniejszego lub późniejszego greckiego sceptycyzmu. Jeżeli się nie trzymamy ściśle teoryi sokratesowskiej o przypomnieniu i sokratesowskiego twierdzenia, że każdy osobnik jest człowiekiem (wogóle), występuje Sextus Empiricus, gotów uczynić przejście, które leży w „uczeniu się“ nie tylko trudnem, lecz i niemożliwem; a Protagoras zaczyna od tego, na czem skończył, od twierdzenia, że wszystko jest celem człowieka — w tem znaczeniu mianowicie, że jest on celem dla innych, nie w pojęciu Sokratesa, że osobnik jest sam sobie celem, ani niczem mniej ani więcej.

Wiemy tedy, czem jest człowiek, a wiedza ta, której wartości ja sam chyba nie będę nizko cenił, wraz z prawdą może ciągle wzrastać w bogactwo i znaczenie; ale teraz i rozum się zatrzymał — jak to uczynił Sokrates; teraz bowiem budzi się paradoksalna namiętność rozumu, która pragnie podniety i nie rozumiejąc się sama dobrze, dąży do własnej zatraty. Tak samo dzieje się też z paradoksem miłości. Człowiek żyje bez przeszkody w sobie samym. Wtedy budzi się paradoks miłości własnej, jako miłość do czego innego, do czego się tęskniło. (Miłość własna spoczywa na dnie każdej miłości, albo ginie w każdej miłości, dlatego religia miłości, jeżeli wolno ją przypo-

mnieć, równie epigramatycznie jak prawdziwie chciała przyjąć jako dany tylko jeden warunek: że każdy sam siebie kocha, aby potem nakazać miłość bliźniego jak siebie samego). Jak tedy kochanek zmienia się wskutek tego paradoksu miłości tak, że prawie sam siebie nie zna (poświadczają to przecież poeci, którzy są obrońcami miłości i poświadczają to sami kochankowie, pozwalając poecie przywłaszczyć sobie tylko ich słowa, lecz nie stan miłości) tak działa ów przeczuwany paradoks rozumu na człowieka i jego samopoznanie, tak, że on, który sądził, że sam siebie zna, już teraz nie wie na pewno, czy nie jest może dziwniejszem jeszcze zwierzęciem niż Tyfon, albo czy w swej istocie ma jakąś stronę łagodniejszą, boską.

Czemże jednak jest to nieznane, o co rozum w swojej paradoksalnej namiętności się potyka i co człowieka także w błąd wprowadza w jego samopoznaniu? Jest to nieznane. Nie jest to przecież żaden człowiek, gdyż go zna, ani żadna inna rzecz, którą on zna. Nazwijmy więc to nieznane Bogiem. Tem samem dajemy mu tylko nazwę. Chcieć udowodnić, że to nieznane (Bóg) istnieje, nie przychodzi rozumowi nawet na myśl. Jeżeli mianowicie Bóg nie ma bytu, to niemożliwem jest przecież udowodnić to; jeżeli zaś ma byt, to głupotą jest chcieć to udowodnić. W chwili bowiem, gdy zaczynam dowód, przyjąłem go (byt) i to nie

jako coś wątpliwego (co przecież nie może być przesłanką gdyż on jest przesłanką), lecz jako pewne; w przeciwnym rązie nie zaczynałbym, widząc łatwo, że całość byłaby niemożliwą, gdyby go nie było. Jeżeli przeciwnie przez wyrażenie, iż udowadniam byt Boga, myślę, iż chcę udowodnić, że nieznane, które jest, jest Bogiem, to wyrażam się mniej szczęśliwie; wtedy bowiem nie udowadniam niczego, a najmniej już byt, lecz rozwijam określenie pojęciowe. Jest wogóle trudną rzeczą udowodnić, że coś jest; a — co dla śmiałka, podejmującego się tego, jest jeszcze gorszem — trudność jest tego rodzaju, że ten, który się nią zajmuje, nie łatwo zdobędzie sobie przy tem sławę. Cały dowód ulega ciągłej zmianie. Punktem wyjścia dla wniosku jest zawsze, że to wątpliwe jest; „dowód" wyciąga stąd tylko dalsze wnioski. I tak wnioskuję ciągle nie na byt, lecz wnioskuję z bytu, czy się poruszam w świecie konkretności zmysłowej, czy w świecie myśli. Nie udowadniam, że kamień jest, lecz że to coś, co jest, jest kamieniem; trybunał nie udowadnia, że zbrodniarz jest, lecz że oskarżony, który jest, jest zbrodniarzem. Czy się chce nazwać byt accessorium czy wiecznem prius, nie może on nigdy być udowodniony. Ale postępujmy powoli; nie musimy się przecież spieszyć tak, jak ci, którzy z troski o siebie samych albo o Boga albo o co innego muszą się spieszyć z ukończeniem dowodu, że ono jest. Jeżeli rzecz tak się ma, to jest

dość wprawdzie powodu do pospiechu zwłaszcza, gdyby dany osobnik zupełnie szczerze uświadomił sobie niebezpieczeństwo, że on sam albo to, o co się chodzi, nie miało bytu, zanim nie zagwarantował na to dowodu i nie żywił podstępnie takich myśli, że ono w gruncie rzeczy przecież jest, czy on to udowodni, czy nie.

Gdyby kto z czynów Napoleona chciał udowodnić istnienie Napoleona, nie byłobyż to dziwne? Boć przecież jego istnienie wyjaśnia jego czyny a nie czyny wyjaśniają j e g o istnienie, jeżeli nie rozumiałem inaczej słowa „b y ć“ tak, że przez to przyjąłem, iż on ma byt. Lecz Napoleon jest tylko osobnikiem i o tyle nie ma absolutnego stosunku między nim a jego czynami tak, że i inny mógł dokonać tych samych czynów. Może pochodzi to stąd, że z czynów nie mogę wnioskować o bycie. Jeżeli czyny nazywam czynami Napoleona, to dowód jest zbyteczny, gdyż nazwałem go już po imieniu; jeżeli to ignoruję, to z czynów nie mogę nigdy udowodnić, że takie czyny są czynami wielkiego generała i t. d. Lecz między Bogiem a jego czynami zachodzi absolutny stosunek; Bóg nie jest imieniem, lecz pojęciem; może dlatego odnosi się do niego: essentia involvit existentiam. Czyny Boga może tedy tylko Bóg czynić; to prawda; ale które to są te czyny Boga? Czyny, z których chcę udowodnić jego byt, bezpośrednio wcale nie istnieją. Albo czyż mogę kogo zupełnie dobitnie

przekonać o tem, żeby w naturze widział mądrość, w rządzeniu światem dobroć albo mądrość? Czyż właśnie tutaj nie natrafiamy na najniebezpieczniejsze pokusy? Czyż niemożliwem jest usunąć te pokusy? Z takiego porządku rzeczy nie chcę przecież udowadniać bytu Boga, a gdybym się tego nawet podjął, nigdybym nie skończył i musiałbym równocześnie ciągle żyć in suspenso, gdyż mogłoby przecież nagle zdarzyć się coś tak strasznego, że cały mój dowód zupełnieby stracił na znaczeniu! Z jakich czynów zatem mam wyjść przy dowodzie moim? Z czynów, jak je idealnie obserwuję, a więc nie z czynów, jak one się bezpośrednio przedstawiają. Tak jednak nie opiera się mój dowód na czynach, lecz rozwijam tylko idealność, którą przyjąłem; ufny w n i ą, odważam się też oprzeć się wszelkim zarzutom, i to tym, których jeszcze nie poczyniono. Zaczynając więc, przyjąłem już idealność i przyjąłem, że mi się uda ją przeprowadzić. Czemże innem jest to jednak, jak nie tem, że przyjąłem, iż Bóg jest? I tak jest to właściwie ufność w niego, która mi umożliwia początek.

W jaki sposób jednak wynika byt Boga z dowodu? Czy idzie to całkiem gładko? Czy nie dzieje się z nim, jak z nurkiem kartezyańskim? Gdy go puszczam, nurek staje na głowie. Gdy go puszczam: muszę go więc puścić. Tak też z dowodem: jak długo się go trzymam (a pozostaje

przy tem, że ja jestem dowodzącym), tak długo istnienie się nie objawia; jeżeli już nie z innego powodu, to jednak z tego, że mam właśnie zamiar je udowodnić; skoro tylko dowód porzucam, byt już jest. Lecz to, że go porzucam, to przecież także już jest czemś; jest to przecież mój dodatek, czyż nie ma to być także wliczone, ta mała chwila, jakkolwiek krótką ona jest? — Długą nie potrzebuje zresztą być, gdyż jest skokiem. Jak krótkim ten moment będzie, choćby był tylko chwilką — ta chwilka właśnie musi być policzoną. Gdyby miano o niej zapomnieć, chcę dla dowodu, że ona przecież jest, użyć jej na to, że opowiem małą anegdotę. Chrysippus robił doświadczenia myślowe, aby zastanowić w jakości ruchy naprzód i w tył łańcusznika. Wtedy to Karneades nie mógł tego pojąć, jak to się stać mogło, żeby się jakość rzeczywiście objawiła. Chrysippus odpowiedział mu, że można w liczeniu chwilkę zaprzestać i tak — można to lepiej zrozumieć. Ale Karneades odparł: Bądź tak dobry, mną się nie potrzebujesz krępować; możesz nietylko zaprzestać, lecz położyć się nawet spać, tak samo ci to pomoże; gdy się znowu obudzisz, zaczniemy odtąd właśnie, gdzieś usnął. I tak też jest; przez spanie nie usuwa się rzeczy, ani się jej nie stwarza.

Kto tedy chce udowodnić byt Boga (nie tylko w tem znaczeniu, żeby sobie chciał wyjaśnić pojęcie Boga, ale i bez tej reservatio finalis, którą wykazaliśmy, że byt sam wynika z dowodu przez skok), udowadnia w braku czego innego to, co niekiedy nie potrzebowałoby dowodu, a w żadnym wypadku coś lepszego; gdyż głupiec mówi w jego sercu, że nie ma Boga; ten jednak, który w sercu jego albo do ludzi powiada: poczekaj trochę, ja to udowodnię — zaiste, jakąż rzadką okazuje on mądrość!*). Jeżeli w chwili, gdy ma zacząć dowód, nie jest dokładnie rozstrzygnięte, czy Bóg ma być czy nie, to nie udowodni on tego przecież; a jeżeli tak jest, gdy zaczyna, to nie dochodzi nigdy do tego, aby zacząć, bądź to z obawy, że może mu się nie udać, gdyż Bóg może nie ma bytu, bądź też dlatego, gdyż nie posiada nic, czemby mógł zacząć. — W dawnych czasach na pewno nie zajmowano się czemś podobnem. Nie postępował przynajmniej tak Sokrates, który miał wykładać fizykoteleologiczny dowód na istnienie Boga. Przyjmuje on ciągle, że Bóg jest, i wychodząc z tego założenia, stara się naturę przepoić myślą celowości. Gdyby się go zapytano, dlaczego tak postępuje, byłby z pewnością oświadczył, że nie ma ochoty puszczać się na podobną podróż odkrywczą, nie zapewniwszy się wprzód, że Bóg ma byt. Na sło-

*) Co za doskonały motyw dla niedorzecznego komizmu!

wo Boga niejako wyrzuca sieć, aby złowić myśl celowości; natura bowiem sama wynajduje różne straszydła i wytwarza różne wybiegi, aby ją zagmatwać.

Paradoksalna namiętność rozumu uderza zatem ciągle o to nieznane, które wprawdzie istnieje, ale właśnie jest nieznane i o tyle nie istnieje. Dalej rozum nie dochodzi; lecz w swojej paradoksalności nie może tego zaniechać, aby nie dochodzić ciągle do niego i nie zajmować się niem; gdyby bowiem chciał swój stosunek do niego wyrazić w ten sposób, że owo nieznane nie jest, to to nie uchodzi, gdyż wypowiedzenie takie mieści w sobie właśnie stosunek. Czemże jest jednak to nieznane? Bo, że to jest Bóg, znaczy dla nas tylko, że jest nieznanem. Jeżeli się mówi o niem, że jest nieznanem, gdyż nie można go znać, albo gdyby je można było znać, nie możnaby go było wyrazić, to namiętność tem się nie zadawalnia, chociaż nieznane w ten sposób słusznie pojęte jest jako granica; ale granica jest właśnie męką namiętności, chociaż jest równocześnie jej podnietą. A przecież nie może ona dojść dalej, czy odważy się na wycieczkę via negationis czy via eminentiae.

Czemże jest to niewiadome? Jest niem granica, do której się ciągle dochodzi, a jako taka jest ono (jeżeli zamienimy określenie ruchu z określeniem spokoju) innorodzajowem, absolutnie różnem.

Absolutnie różne jednak jest tem, na co niema żadnego znaku. Jeżeli się je określa jako absolutnie różne, wydaje się jakoby miało zamiar się ujawnić. Tak się jednak nie dzieje. Absolutnej różności nie może rozum pomyśleć; gdyż absolutnie nie może sam siebie zaprzeczyć, używa raczej siebie samego na to i myśli zatem różność samą w sobie, jak ją myśli przez siebie samego; ale absolutnie nie może wyjść poza siebie samego i myśli zatem tylko wzniosłość nad sobą samym, jak ją myśli przez siebie samego. Jeżeli zatem niewiadome (Bóg) nietylko pozostaje granicą, to j e d y n a myśl o różnem wikła się wskutek różnych myśli o różnem. Wtedy niewiadome jest w διαφορά a rozum ma dowoli wybór między tem, co ma właśnie pod ręką a tem, na co wpaść może fantazya (straszne, śmieszne etc.).

Ale ta różność nie daje się uchwycić. Ile razy tak się dzieje, jest to w gruncie samowola, a w głębi bojaźni bożej czyha niedorzeczna kapryśna samowola, która wie, że nawet Boga wytworzyła. Jeżeli się zatem różność nie da uchwycić, gdyż nie ma żadnej dla niej cechy, to dzieje się z różnością i równością, jak z wszystkiemi takiemi dyalektycznemi przeciwieństwami, które są identyczne. Różność, która się czepia rozumu, zagmatwała go tak, że nie zna więcej siebie samego i miesza się całkiem konsekwentnie z różnością. Pod względem różnorodnych fantastycznych wynalazków

może pogaństwo wykazać nadmiar; co się jednak tyczy ostatnio podniesionego przypuszczenia, autoironii rozumu, chcę ją w kilku tylko określić rysach, nie zważając na to, czy ona się stała historyczną czy nie. Istnieje zatem osobnik, wygląda jak inni ludzie, rośnie jak inni ludzie, żeni się, oddaje się swemu zawodowi, stara się o utrzymanie z dnia na dzień, jak przystoi człowiekowi; jest bowiem wprawdzie ładnie żyć jak ptactwo pod niebem, ale nie uchodzi to i może się kiepsko skończyć, że się albo mrze z głodu, jeżeli się rzecz ową trwale uprawia, albo żyje się kosztem cudzego dobra. Ten człowiek jest równocześnie Bogiem. Skąd ja to wiem? Tak, wiedzieć tego wcale nie mogę, gdyż inaczej musiałbym znać Boga i różność; a różności nie znam, gdyż rozum zrównał ją z tem, od czego jest różną. W ten sposób Bóg stał się najniebezpieczniejszym oszustem przez to, że rozum sam siebie oszukał. Rozum dostał Boga tak blizko, jak tylko możliwe, a jednak równie daleko.

* * *

Może teraz ktoś rzeknie: „Jesteś dziwak, wiem to dobrze; ale przecież sam nie wierzysz, żeby mi przyszło na myśl troszczyć się o taki kaprys. Jest on przecież tak dziwny czy tak śmieszny, że nikomu jeszcze zdaje się nie przyszedł na myśl, a przedewszystkiem tak głupi, że wszystko, co

posiadam w swojej świadomości, muszę z niej wyrzucić, aby móc wpaść na coś podobnego". — Zapewne że musisz to uczynić; ale czyż możesz odpowiadać za to, że chcesz wszystkie przesłanki, które masz w świadomości, zatrzymać a jednak sądzisz, że myślisz nad swoją świadomością bez przesłanek? Nie zaprzeczasz przecież konsekwencyi tego, co wykazałem, że rozum przy określaniu niewiadomego jako różnego wkońcu błądzi i zamienia różność z równością? Z tego jednak zdaje się jeszcze co innego wynikać: mianowicie, że człowiek musi się najpierw dowiedzieć, iż niewiadome (Bóg) jest różne od niego, absolutnie różne, zanim wprawdzie coś o niem wiedzieć może. Sam z siebie rozum o tem dowiedzieć się nie może (jest to, jak widzieliśmy, samosprzeczność); jeżeli ma się o tem dowiedzieć od Boga i dowiaduje się o tem od niego, nie może znowu tego rozumieć, nie może się więc o niem dowiedzieć; jakżeby bowiem miał rozumieć absolutnie różne? Jeżeli to nie jest jeszcze jasne, otrzymuje ono więcej jasności przez swoją konsekwencyę; jeżeli bowiem Bóg jest absolutnie różny od ludzi, to człowiek jest absolutnie różny od Boga; w jaki sposób miałby to jednak rozum pojąć? Tu pokazuje się, że stoimy wobec paradoksu. Aby się tylko dowiedzieć, że Bóg jest różnem, potrzeba człowiekowi Boga, a wtedy dowiaduje się, że Bóg jest absolutnie różny od niego. Jeżeli jednak Bóg ma

być absolutnie różny od człowieka, to nie może mieć przyczyny w tem, że człowiek winien Bogu (gdyż na tyle jest z nim spokrewniony), lecz w tem, co sobie sam winien, albo co sam zawinił. Cóż to jest więc, co tworzy różność? Cóż innego, jak nie grzech? Różnica bowiem, absolutna różnica ma być przez człowieka samego zawiniona. Wyraziliśmy to przedtem tak, że człowiek jest nieprawdą i to z własnej winy, i zgodziliśmy się igrając, a jednak seryo na to, że żądanoby zbyt wiele od człowieka, aby odkrył to sam przez siebie. Doszliśmy tedy do tego samego. Gdy znawca ludzi potknął się o różność, stał się prawie bezradny w stosunku do siebie samego; nie wiedział wkrótce, czy jest dziwniejszym potworem od Tyfona, czy też jest w nim coś boskiego. Cóż mu brakowało? Świadomość grzechu, której nie mniej nie mógł uczyć kogo innego jak inny jego, której tylko Bóg uczyć może — gdyby chciał być nauczycielem. Tego jednak chciał, jakeśmy wypoetyzowali, i chciał tem być, być równym każdemu z osobna, aby ten mógł go zupełnie rozumieć. Tak więc paradoks staje się jeszcze niebezpieczniejszy, albo ten sam paradoks ma dwie strony i objawia się w ten sposób jako absolutny: negatywnie przez to, że wyjawia absolutną różność grzechu, pozytywnie, że chce ową absolutną różność zniszczyć w absolutnej równości.

Czyż taki paradoks da się pomyśleć? Nie spieszmy się zbytnio, a jeżeli powstaje spór o odpowiedź na pytanie, nie spieszmy się jak na torze wyścigowym; nie chyżość, lecz słuszność zwycięża. Rozum nie obejmuje go myślą; nie może sam z siebie wpaść na to, a jeżeli mu się go oznajmia, nie może go rozumieć i zapowiada tylko, że będzie on jeszcze jego zgubą. O tyle ma więc rozum wiele zarzutów przeciw niemu, a jednak z drugiej strony chce sam rozum w paradoksalnej namiętności własnej swojej zguby. Ta zagłada rozumu jest tedy tem, czego paradoks chce, i tak są przecież w porozumieniu ze sobą; ale to porozumienie istnieje tylko w chwili namiętności. Weźmy pod uwagę stosunek miłosny, chociaż jest tylko niedoskonałym obrazem: miłość własna spoczywa na dnie każdej miłości, ale jej paradoksalna namiętność pragnie właśnie w najwyższem napięciu własnej swojej zguby. Tego także chce miłość i w ten sposób są te dwie moce zupełnie zgodne, mianowicie w chwili namiętności, a ta namiętność jest właśnie miłością. Dlaczegożby kochanek nie mógł o tem pomyśleć jeżeli i ten, kto w miłości własnej opiera się miłości, nie może tego ani pojąć, ani odważyć się nie śmie, gdyż znaczy to przecież zgubę! Tak jest z namiętnością miłości. Wprawdzie miłość własna zginęła, ale mimo to nie została zniszczoną, lecz została tylko pojmaną i tworzy spolia opima mi-

łości; ale może znowu odżyć i to staje się pokusą miłości. Tak dzieje się również ze stosunkiem parodoksu do rozumu, tylko że ta namiętność nosi inną nazwę, albo raczej: tylko że musimy się starać znaleźć dla niej inną nazwę.

Współczesny uczeń.

Tak więc Bóg wystąpił jako nauczyciel (kontynuujemy nasz poemat); przybrał na się postać sługi; nie wystarczyło mu posłać zamiast siebie kogo innego, dostojnego jakiegoś zaufanego, tak samo, jak nie wystarczyło owemu królowi wysłać zamiast siebie swego pierwszego zaufanego w państwie. Lecz Bóg miał równocześnie inny powód; między człowiekiem a człowiekiem jest przecież stosunek sokratesowy czemś najwyższem, najprawdziwszem. Gdyby więc Bóg nie przyszedł sam, zostałoby wszystko po sokratesowsku; nie otrzymalibyśmy chwili, a stracilibyśmy paradoks.

Postać służebna Boga nie jest jednak tylko przewieszoną lecz rzeczywistą, nie jest ciałem parastatycznem, lecz rzeczywistem; i od tego czasu, gdy Bóg przez wszechmocne postanowienie wszechmocnej swej miłości stał się sługą, uchwycił — że tak powiem — siebie samego w swojem postanowieniu i musi już przy tem pozostać (mówimy głupio) czy chce czy nie chce. Nie może więc sam

siebie zdradzić. Nie ma możliwości, jak ów król nagle dowieść, że jest przecież królem — co zresztą u króla nie jest żadną doskonałością (że mianowicie posiada tę możliwość), lecz wykazuje tylko jego bezsilność i bezsilność jego postanowienia, gdyż nie może właśnie stać się rzeczywiście tem, czemby chciał. Gdy Bóg zatem nie może wcale chcieć posłać innego zamiast siebie, chciałby móc kogoś posłać naprzód, któryby uczniowi zwrócił uwagę. Ten poprzednik naturalnie nie może nie wiedzieć o tem, czego Bóg chce uczyć; obecność Boga bowiem jest przecież w stosunku do jego nauki nie przypadkowem lecz istotnem, a obecność Boga w ludzkiej postaci, ba nawet w nędznej postaci sługi jest właśnie nauką, a Bóg musi sam stworzyć warunek, gdyż inaczej uczeń nie może go wcale rozumieć. Taki poprzednik może uczącemu się wprawdzie zwrócić uwagę, ale też nic więcej.

Bóg jednak nie przybrał na się postaci sługi, aby z ludzi szydzić; nie może być tedy jego zamiarem tak przejść przez świat, aby się o tem nikt nie dowiedział. Da się zatem w czemś poznać, chociaż każde przystosowane uprzystępnienie istotnie przecież na nic się nie przyda temu, kto nie przyjmuje warunku. Dlatego wymusza się je na nim właściwie wbrew jego woli, może ono ucznia równie dobrze odeń oddalić jak go doń przyciągnąć. Poniżył się sam i przybrał postać

sługi; ale nie przyszedł po to, by jako sługa żyć na usługi każdego i dokonać swego dzieła, nie dawszy się poznać swemu panu albo swoim współtowarzyszom; takiego nieprzyjaznego uczucia nie może przypisywać Bogu. Że żył w postaci sługi znaczy tylko, że był zwykłym człowiekiem, nieznacznym człowiekiem, który się nie odróżniał od tłumu ani bogatą szatą ani inną ziemską właściwością, którego nie można było odróżnić od innych, którego nawet odróżnić nie mogły niezliczone legiony aniołów, które zostawił, kiedy się sam poniżył. Gdyby nawet był bogatym człowiekiem, nie mógł się troszczyć o to, co ludzi wogóle zajmuje. Chciał wprawdzie iść swoją drogą, nie troszcząc się o ziemskie dobra, sądzić i wydzielać je, jako człowiek, który nic nie ma i życzy sobie nic nie posiadać; nie troszcząc się o pożywienie, jak ptak pod niebem; nie troszcząc się o dom, pomieszkanie, jak ten, który nie ma kryjówki ni gniazda i nie szuka go też; nie troszcząc się o to, aby zmarłych odprowadzać do grobu. Nie zwraca się bowiem do niczego, co zwykle ściąga na siebie uwagę ludzi; nie jest przywiązany do kobiety, aby oczarowany przez nią, chciał się jej wzajem podobać — szuka tylko miłości ucznia. Wszystko to wydaje się wprawdzie pięknem, ale czy także wypada? czy przez to nie zostaje przełamane to, co zwykle odnosi się do człowieka? czy też jest w porządku, aby on sobie żył bez

troski jak ptak, który przecież także lata to tu to tam za pożywieniem, on człowiek, który powinien się przecież troszczyć o dzień jutrzejszy? Jeżeli chcemy Boga poetyzować, nie może się inaczej dziać; czego jednak dowodzi poezya? czyż dozwolonem jest tak wędrować i szukać kwatery, gdzie właśnie wieczór nas zaskoczy? Zachodzi pytanie: czy wolno człowiekowi to samo? Jeżeli nie, to Bóg nie urzeczywistnił ludzkiego. Tak, jeżeli to może, to wolno mu to także czynić; jeżeli się może tak zatracić w służbie ducha, że mu nigdy na myśl nie przyjdzie troszczyć się o jedzenie i picie i jeżeli jest pewnym siebie, że go brak nigdy nie zdoła wyprowadzić z równowagi, żądza nie zdoła odwieść od zamiaru i nie każe mu żałować, że nie nauczył się wpierw rozumieć to, czego dziecko musi się uczyć więcej rozumieć; tak, wtedy wolno mu zanim chce tego także czynić a jego wielkość jest wspanialsza, niż cicha beztroska lilii.

Już przez to wzniosłe zagłębianie się w swojej czynności ściągnie nauczyciel na siebie uwagę tłumu; wśród niego znajdzie się także i uczeń, który będzie znowu należał przedewszystkiem do niższej warstwy ludu; mędrcy bowiem i uczeni przedłożą mu wpierw sofistyczne pytania, zaproszą go na rozmowy albo poddadzą go egzaminowi i zapewnią mu potem stałą posadę z odpowiednim dochodem.

Każemy tedy Bogu przebywać w mieście, w którem wystąpił (mniejsza o jego nazwę); głoszenie nauki jest jedyną jego potrzebą życiową, jest mu pokarmem i napojem; uczyć ludzi jest jego pracą, troska o ucznia wytchnieniem po pracy; przyjaciół nie posiada ani krewnych, raczej uczeń jest mu brątem i siostrą.

Łatwo da się przewidzieć, że się utka o nim wkrótce fama, która nęci w sieć swą ciekawy tłum. Gdziekolwiek się pokaże, wszędzie zbiera się około niego tłum ciekawy widzenia, ciekawy słyszenia, żądny opowiadania znowu drugim, że go widział i słyszał. Czyż ten ciekawy tłum jest uczniem? Wcale nie. Albo, jeżeli który z ustanowionych w tem mieście ludzi udaje się potajemnie do Boga, aby się z nim zmierzyć w dyalektycznej walce: czyż jest uczniem? Wcale nie. Jeżeli tłum, albo jeżeli ów ustanowiony nauczyciel czegoś s i ę u c z y, to powodem jest tylko Bóg, zrozumiany czysto po sokratesowsku.

Wystąpienie Boga jest więc nowością dnia na rynku i w domu, w sądzie i w pałacu panującego; powoduje niejedno głupie, zbędne gądanie, powoduje może także poważne myślenie — ale dla ucznia nowość dnia nie jest powodem czego innego, ani też powodem tego, aby się z sokratesową uczciwością zagłębić w sobie; nie, ona jest dlań wiecznem, początkiem wiecznego. Nowość dnia początkiem wiecznego! — Jeżeli Bóg dał się urodzić w gospodzie, owinąć w pieluchy, włożyć

do żłobu: czyż ta sprzeczność jest większą od tej, że nowość dnia jest osłoną wiecznego, ba nawet w przyjętym wypadku, niejako jego prawdziwą postacią, tak, że chwila rzeczywiście jest rozstrzygnieniem wieczności! Jeżeli Bóg nie tworzy warunku, aby to rozumieć, jakże ma uczeń wpaść na to! Że jednak Bóg sam tworzy warunek, tośmy przecież poprzednio rozwinęli jako konsekwencyę chwili i udowodniliśmy, że chwila jest paradoksem i że bez tego nie idziemy dalej, lecz wracamy do Sokratesa.

Chcemy tu zaraz zwócić uwagę na to, aby się stało jasnem: także dla współczesnego ucznia jest istotą kwestyi, żeby był historyczny punkt wyjścia; bo jeżeli tu nie uważamy, to trudność później nie da się pokonać, gdy chodzi mianowicie o sytuacyę ucznia, którego nazywamy uczniem z drugiej ręki. Historyczny punkt wyjścia dla owej wiecznej świadomości ma także współczesny; jest on przecież współczesnym właśnie historycznemu, które nie chce być tylko chwilą spowodowania; a to historyczne chce go nie tylko historycznie interesować, chce ono uwarunkować jego wieczne szczęście — tak (odwróćmy konsekwencyę) jeżeli tak nie jest, to owym nauczycielem nie jest Bóg, jest on tylko Sokratesem, który nie jest także Sokratesem, jeżeli się nie zachowuje jak Sokrates.

Jakże tedy przychodzi uczeń w porozumienie

z tym paradoksem — to nie ma znaczyć, żeby rozumiał paradoks, lecz tylko, że rozumie, czy to jest paradoks? Jak to się dzieje, pokazaliśmy już; dzieje się to przez zetknięcie szczęśliwe rozumu z paradoksem w tej chwili, gdy rozum sam siebie usuwa a paradoks sam siebie oddaje; a tem trzeciem, w czem to się dzieje (nie dzieje się to bowiem przez rozum, który jest zniszczony, ani też przez paradoks, który się oddaje — a więc w czemś) jest owa szczęśliwa namiętność, której chcemy dać teraz nazwę, chociaż nam o nazwę właśnie nie chodzi. Nazywamy ją wiarą. Ta namiętność musi zatem być owym omówionym warunkiem, który parodoks stwarza. Lecz nie zapomnijmy tu o jednej rzeczy: jeżeli paradoks nie tworzy warunku, to uczeń jest w jego posiadaniu, jeżeli jednak jest w jego posiadaniu, to jest eo ipso sam prawdą a chwila tylko powodem.

Współczesnemu uczniowi bardzo łatwo więc dostarczyć sobie każdego dowolnego historycznego rozwiązania. Lecz nie zapomnijmy, że on, w odniesieniu do urodzenia Boga, jest w tem samem położeniu, co uczeń z drugiej ręki; jeżeli chcemy żądać absolutnie dokładnej wiadomości historycznej, to mógłby być o tem jeden tylko człowiek zupełnie poinformowany t. j. kobieta, której pozwolił się urodzić. Współczesnemu uczniowi zatem łatwo stać się historycznym świadkiem naocznym; na nieszczęście jednak świadek naoczny

przez to, że zna okoliczność historyczną, ba nawet, że każdą taką zna z pewnością naocznego świadka, nie jest jeszcze uczniem; można to łatwo poznać po tem, że ta znajomość nie znaczy dla niego nic innego, jak tylko historyczne. Pokazuje się tu zaraz, że historyczne w konkretniejszem znaczeniu jest obojętne. Może w odniesieniu do niego nastąpić bezwiedza i możemy bezwiedzę zniszczyć sztuka po sztuce, historycznie historyczne zniszczyć: jeżeli tylko pozostaje jeszcze chwila, mianowicie jako punkt wyjścia dla wiecznego, to zjawia się zaraz paradoks. Jeżeli zatem istniał współczesny, który odmawiał sobie snu ad minimum, aby postępować za owym nauczycielem, któremu towarzyszył bardziej bez przerwy niż rybka rekinowi; jeżeli miał na usługi stu szpiegów, którzy owego nauczyciela wszędzie szpiegowali, z którymi co wieczór konferował tak, że owego nauczyciela znał rysopis do najdrobniejszych szczegółów i wiedział, co mówił, gdzie przebywał o każdej porze dnia; jeżeli jego gorliwość kazała mu nawet najnieznaczniejsze uważać za ważne: czy taki współczesny był uczniem? Bynajmniej. Jeżeli ktoś chciał go posądzić o historyczną niedokładność, mogło go to nic nie obchodzić — więcej nic. Jeżeli inny troszczył się tylko o naukę, którą tamten nauczyciel przy sposobności wykładał; jeżeli dla niego każde pouczające słowo, które wychodziło z jego ust, było ważniejsze niż chleb codzienny; jeżeli trzymał stu innych do chwytania każdego głosu, aby go nic nie uszło: jeżeli troskliwie z nimi konferował, aby dokonać najdokładniejszego przedstawienia jego nauki — czyż był dlatego uczniem? Bynajmniej, tak jak Plato był czem innem, a nie uczniem Sokratesa. Jeżeli istniał współczesny, przebywający w obcych krajach, który powrócił wtedy dopiero, gdy nauczyciel ów miał żyć jeszcze dzień albo dwa dni; jeżeli temu współczesnemu interesa znowu przeszkodziły ujrzeć owego nauczyciela, jeżeli dopiero przyszedł podczas ostatniego jego tchnienia, gdy miał oddać ducha: czyż ta historyczna nieświadomość mogła mu przeszkodzić, aby stać się uczniem, jeżeli chwila była dlań rozstrzygnięciem wieczności? Dla owego pierwszego współczesnego byłoby jego życie tylko historycznem zdarzeniem; dla drugiego tworzyłaby jego nauka powód, że się sam zrozumiał i mógł owego nauczyciela zapomnieć — gdyż w stosunku do wiecznego zrozumienia siebie samego jest wiedza o nauczycielu przypadkową historyczną wiadomością, rzeczą pamięciową. Jak długo wieczne i historyczne są rozdzielone, jest historyczne tylko powodem. Gdyby zatem ów gorliwy uczeń, który nie doprowadził jednak do tego, aby się stać uczniem, w górnolotnych i coraz przesadniejszych o tem mówił słowach, co on owemu nauczycielowi zawdzięcza, tak żeby pochwała jego prawie nie znała granic a jej

pozłota nie dałaby się niczem zapłacić, i gdyby chciał być na nas zły za to, iż staraliśmy się mu wyjaśnić, że ów nauczyciel był dlań tylko powodem, to jego pochwała tak małoby się przydała dla naszego rozstrząsania jak jego gniew; obydwa bowiem mają tensam powód, iż nie miał nawet odwagi rozumieć a nie brakowało mu głupiej śmiałości, by iść dalej. Bajaniem i roztrąbieniem według jego zwyczaju oszukuje się tylko siebie samego i innych, o ile się sobie samemu i innym udowodni, że się ma rzeczywiście myśli — zwłaszcza jeżeli się je zawdzięcza drugiemu. A choć uprzejmość zwykle nic nie kosztuje, to jednak uprzejmość owego człowieka jest drogo opłaconą, gdyż natchniona podzięka, przy której nawet nie obywa się może bez łez, ba, która innych nawet do łez wzrusza, jest nieporozumieniem; myśli bowiem, które taki ma, nie zawdzięcza zapewne drugiemu a swojego bajania także nie zawdzięcza drugiemu. Ach, ilu to już było, którzy byli na tyle uprzejmi i chcieli Sokratesowi tyle zawdzięczać, a którzy mimo to nic mu nie zawdzięczali! Ten bowiem, kto Sokratesa najlepiej rozumie, rozumie właśnie, że Sokratesowi nic nie zawdzięcza — wszak to było dla Sokratesa główną rzeczą, wszak to jest tak pięknem z jego strony, że w tym kierunku pracował; a ten, kto sądzi, że Sokratesowi tyle zawdzięcza, może się z dość znaczną pewnością zdać na to, że Sokrates

z przyjemnością mu daruje zapłatę, gdyż nie chciałby dowiedzieć się bez zmartwienia, że miał odnośnemu dać kapitał obrotowy, aby nim w ten sposób uprawiał lichwę. Jeżeli się całość przeciwnie niema sokratesowo, jak przecież przyjmujemy, to winien uczeń owemu nauczycielowi wszystko (czego nie można wcale zawdzięczać Sokratesowi, gdyż nie potrafił, jak sam mawiał, γεννᾶν) a tego stosunku nie można wyrazić przez bajanie, roztrąbianie, lecz tylko przez ową szczęśliwą namiętność, którą nazywamy wiarą, której przedmiotem jest paradoks; paradoks jednak łączy właśnie przeciwieństwa, robi historyczne wiecznem a wieczne historycznem. Kto paradoks inaczej rozumie, zyskuje sobie zaszczyt, że go wyjaśnił, a zaszczyt ów uzyskał przez to, że nie zadowolił się tem, aby go zrozumieć.

Łatwo stąd wynika (jeżeli to wogóle jeszcze wymaga dowodu, gdyż zawarte to przecież już jest w tem, że rozum jest zniszczony), że wiara nie jest poznaniem; wszelkie poznanie bowiem jest albo poznaniem wiecznego, które pomija jako obojętne, czasowe i historyczne, albo jest poznaniem czysto historycznem; a żadne poznanie nie może mieć za przedmiot tego absurdu, że wiecznem jest historyczne. Jeżeli poznaję naukę Spinozy, to w chwili gdy ją poznaję, nie jestem zajęty Spinozą, lecz jego nauką, gdy kiedyindziej jestem nim zajęty historycznie; w wierze przeciw-

nie zachowuje się uczeń do owego nauczyciela w ten sposób, że wiecznie zajęty jest jego historycznym bytem.

Przypuśćmy teraz, że się rzecz tak ma, jak przypuściliśmy, (a bez tego wracamy przecież do Sokratesa), że ów nauczyciel sam tworzy dla ucznia warunek, to nie nauka, lecz nauczyciel staje się przedmiotem wiary. W tem przecież leży sokratesowe, że uczeń może odrzucić od siebie nauczyciela, gdyż jest sam prawdą i ma warunek; ba, w tem zawsze leżała sztuka sokratesowa, heroizm sekratesowy, że pomagał ludziom do tego, aby tak uczynić mogli. Wiara musi więc nauczyciela ciągle podtrzymywać. Aby jednak nauczyciel mógł dać warunek, musi być Bogiem; aby mógł ucznia wprowadzić w jego posiadanie, musi być człowiekiem. Ta sprzeczność jest znowu przedmiotem wiary i jest paradoksem, chwilą. Że Bóg raz na zawsze dał ludziom warunek, jest wieczną sokratesową przesłanką, której nie zatrze nieprzyjaźnie czas, ale jest niewymierną dla określeń czasowości; wspomniana sprzeczność jednak twierdzi, że człowiek w chwili otrzymuje warunek, który jako warunek dla zrozumienia wiecznej prawdy eo ipso jest wiecznym warunkiem. Jeżeli się rzecz ma inaczej, stoimy znowu wobec sokratesowego przypomnienia.

Łatwo tedy można poznać (jeżeli to wogóle jeszcze wymaga dowodu, gdyż wynika już z tego, że rozum jest zniszczony), że wiara nie jest aktem woli; wszelka bowiem wola ludzka jest ciągle tylko wewnątrz warunku effektywną. Jeżeli mam odwagę to chcieć, zrozumię sokratesowe tj. zrozumię siebie samego, gdyż widziany sokratesowo, jestem w posiadaniu warunku i mogę teraz chcieć. Jeżeli jednak nie jestem w posiadaniu warunku, (a to przecież przyjmujemy, aby nie wracać do Sokratesa) to cała moja chęć, nie pomaga mi nic, chociaż, skoro warunek jest dany, znaczy to znowu, co znaczyło sokratesowe.

Współczesny uczeń jest tedy w posiadaniu zysku, którego mu zapewne bardzo zazdrościć będzie później urodzony, aby przecież coś czynić. Współczesny może pójść owego nauczyciela oglądać — ale czyż wolno mu wierzyć własnym oczom? Tak jest, dlaczegóżby nie? Ale czyż wolno mu dlatego także wierzyć, że jest uczniem? Bynajmniej; jeżeli własnym oczom wierzy, to jest właśnie oszukany, gdyż Boga bezpośrednio znać nie można. A więc może oczy zamknąć? Całkiem słusznie. Jeżeli jednak tak jest, jaki zysk ma z tego, że jest współczesny? Nawet wtedy, gdy zamyka oczy, chce sobie przecież wyobrazić Boga. Jeżeli jednak może to przez siebie samego, to jest w posiadaniu warunku. A to co sobie wyobraża, będzie postacią, która pokazuje się wewnętrznemu oku duszy; jeżeli ją widzi, to postać sługi go miesza, skoro otworzy oczy.

Idźmy dalej: ów nauczyciel umiera, dobrze, więc jest umarły. Cóż robi ten, który był mu współczesny? Może odrysował jego obraz; może być, że ma całą seryę obrazów, które go przedstawiają i oddają każdą zmianę, jaką wiek i nastrój w wewnętrznej postaci nauczyciela spowodować mogły; kiedy je więc ogląda i upewnia się że on tak wyglądał, czy wolno mu własnym wierzyć oczom? Tak, dlaczegóżby nie? Ale czyż jest dlatego uczniem? Bynajmniej: Więc może sobie przecież wyobrazić Boga? Ale Bóg właśnie nie daje się wyobrazić, to przecież skłoniło go do zjawienia się w postaci sługi; a jednak postać sługi nie była oszustwem; gdyby tak bowiem było, to owa chwila nie byłaby tą chwilą, lecz przypadkiem, zjawiskiem, które, jako tylko powodujące w stosunku do wiecznego, nieskończenie przemija. A gdyby uczeń mógł to sobie wyobrazić przez siebie samego, to sam byłby w posiadaniu warunku; potrzebaby mu było tylko przypomnieć, żeby sobie Boga możliwie najlepiej wyobraził, gdyby nawet nic o tem nie wiedział. Jeżeli jednak tak się rzecz ma, to znika w tej samej chwili to przypomnienie jak atom w wiecznej możliwości, która była w jego duszy, która teraz staje się rzeczywistą, ale jako rzeczywistość znowu siebie samą wiecznie jako przesłankę przyjęła.

Jakże więc uczeń staje się wierzącym albo uczniem? Jeżeli rozum się niszczy, a on przyjmuje

warunek. Kiedy go otrzymuje? W chwili. Co staje się uwarunkowane przez ten warunek? Że rozumie wieczne. Taki warunek jednak musi być wiecznym warunkiem. — W chwili zatem otrzymuje wieczny warunek, a wie to stąd, że otrzymał go w chwili; inaczej przypomina sobie tylko to, że go miał od wieczności. W chwili otrzymuje warunek i otrzymuje go od owego nauczyciela samego. Wszelkie bajanie i roztrąbianie, że był dość przebiegły, aby odkryć incognito Boga, nie otrzymawszy wprzód od nauczyciela warunku; że mógł to po sobie samym zauważyć, gdyż za każdym razem tak dziwnie mu się robiło, gdy widział owego nauczyciela; że było takie coś w głosie i minie owego nauczyciela itd. — wszystko to jest gadaniną, przez którą nie staje się uczniem, lecz szydzi tylko z Boga. Owa postać nie była incognitem, a jeżeli Bóg przez swoje wszechmocne postanowienie, równe jego miłości, chce być równym najniższemu, to niech sobie żaden hotelarz ani profesor filozofii nie wmawia, że on jest owym przebiegłym, który coś zauważy, jeżeli Bóg sąm mu nie chce użyczyć warunku. A jeżeli Bóg w postaci sługi wyciągnie wszechmocną dłoń, to niech ten, który przy tem stoi i gapi i dziwi, nie wmawia sobie, że jest dlatego uczniem, gdyż taki zdziwiony i innych może około siebie zbierać, którzy znowu popadają w zdziwienie z powodu jego opowiadania. Jeżeli Bóg sam nie daje warunku, to uczeń wie-

działby już od początku, jak się rzecz ma z Bogiem, gdyby nawet nie wiedział, że to wie; a owo drugie nie jest sokratesowem, lecz stoi nieskończenie niżej.

Dla ucznia jednak postać zewnętrzna (nie jej część) nie jest obojętna. Jest ona tem, co uczeń widział i czego się dotknął rękami; ale postać nie jest na tyle ważną, on dlatego przestał być wierzącym, gdyby mu się zdarzyło, że pewnego dnia ujrzał nauczyciela na ulicy i nie poznał go natychmiast, albo nawet szedł kawał drogi koło niego, nie zwróciwszy natychmiast uwagi na to, że to on jest. Uczniowi jednak dał Bóg warunek widzenia tego i otworzył mu oczy wiary. Było jednak niebezpieczną rzeczą widzieć tę postać zewnętrzną: obchodzono się z nim, jak z równym i widziano w każdej chwili, w której nie było wiary, tylko postać sługi.

Jeżeli zatem nauczyciel odumarł ucznia, może wprawdzie pamięć wywołać postać jego przed oczyma; jednak nie dlatego wierzy, lecz dlatego, ponieważ otrzymał od nauczyciela warunek, dlatego widzi w swoim dokładnym obrazie wspomieniowym znowu Boga. Tak więc uczeń wie, że nie widział nic bez warunku, gdyż pierwszem, co zrozumiał, było to, że sam był nieprawdą.

A więc wiara w ten sposób jest równie paradoksalną jak paradoks? Całkiem słusznie! jakżeby bowiem miała inaczej w paradoksie swój przedmiot i jakżeby miała być szczęśliwą w swoim stosunku do niego? Wiara sama jest cudem i wszystko, co się tyczy paradoksu, tyczy się także wiary. W obrębie tego cudu zachowuje się znowu wszystko sokratesowo, tak jednak, że cud nie ulega nigdy zniszczeniu, co polega na tem, że wieczny warunek dany został w czasie. Wszystko zachowuje się znowu sokratesowo, gdyż stosunek między jednym współczesnym a drugim o ile obydwaj są wierzącymi, jest całkiem sokratesowy: jeden drugiemu niczego nie zawdzięcza, lecz obydwaj wszystko Bogu.

* * *

Tu mógłby ktoś powiedzieć: „A więc współczesny nie ma z swojej współczesności wcale żadnego zysku; a jednak, jeżeli pojmiemy wystąpienie Boga tak, jak tyś je pojął, to należy współczesne pokolenie mienić szczęśliwem dlatego, że go widziało i słyszało“. — Zapewne, że to łatwo zrozumiałe, sądzę, że owo pokolenie mieniło się szczęśliwem; to musimy przecież przyjąć, gdyż inaczej nie było szczęśliwe; a jeżeli my je mienimy szczęśliwem, to może to tylko mieć znaczenie, że można było wśród tych samych warunków stać się szczęśliwym, gdyby się było inaczej postępowało. Jeżeli jednak tak jest, to może przecież po bliższem rozpatrzeniu owo mienienie czasu szczęśliwym mieć bardzo różne znaczenie,

wkońcu nawet może się stać wogóle dwuznacznem. Jeżeli cesarz, jak można czytać w starych kronikach, obchodził swe wesele przez ośm dni uroczystościami, które nie miały sobie nic równego, tak że powietrze, którem oddychano, przepełnione było wonnościami i drżało ciągle od dźwięków muzyki i śpiewu, wielbiącego przekosztowne słodycze, a królowa, we dnie czy w nocy, (bo i noc była jasna jak dzień wskutek blasku pochodni), była powabniejszą i bardziej zachwycającą, niż każda inna z kobiet ziemskich a całość fata morganą tak cudowną, jak najśmielszego życzenia jeszcze śmielsze spełnienie — przyjmijmy, że to wszystko się tak zdarzyło i musimy się zadowolnić samem opowiadaniem zdarzenia; czyż nie musielibyśmy wtedy, mówiąc po ludzku, mienić współczesnych szczęśliwymi? współczesnych, t. j. tych, którzy to widzieli i słyszeli i dotykali się go rękami; bo na cóżby się zresztą zdało być współczesnym? Wspaniałość cesarskiego wesela i nadmiar użycia można było bezpośrednio widzieć i kosztować tak, że ten, który w znaczeniu najściślejszem był współczesny, widział to także i cieszył się niem. Gdyby jednak wspaniałość była innego rodzaju tak, żeby jej nie można było widzieć bezpośrednio, na coby się wtedy zdało być współczesnym? Wszak dlatego nie jest się jeszcze współczesnym wspaniałości. Takiego współczesnego nie możnaby było więc nazwać

szczęśliwym, nie możnaby było winszować oczom jego i uszom, gdyż nie był właściwie współczesnym i z wspaniałości nic nie widział, ani nie słyszał; a powodem tego nie byłoby to, że mu czas i okoliczności (bezpośrednio zrozumiane) nie dopisały, lecz co innego, czegoby nie mógł mieć, chociażby jego bytowi sprzyjała okoliczność widzenia i słyszenia w najwyższym stopniu, chociażby (w bezpośredniem zrozumieniu) nie omieszkał z niej korzystać. Cóż to jednak znaczy, że można być współczesnym, nie będąc jednak współczesnym? że można więc być współczesnym, korzystać z tego przywileju (w bezpośredniem zrozumieniu) a jednak nie być współczesnym? Cóż to znaczy innego, jak to, że właśnie nie można być wogóle bezpośrednio współczesnym takiemu nauczycielowi, takiemu zdarzeniu tak, że rzeczywiście współczesny stał się rzeczywiście współczesnym nie na mocy bezpośredniej współczesności, lecz na mocy czego innego. A więc: współczesny może mimo to być niewspółczesnym; rzeczywiście współczesny nie jest nim na mocy bezpośredniej współczesności; ergo musi także niewspółczesny (bezpośrednio zrozumiany) przez to inne, przez co współczesny staje się rzeczywiście współczesnym, móc się stać współczesnym. Niewspółczesny (bezpośrednio zrozumiany) jest jednak późniejszym; musi zatem późniejszy móc się stać rzeczywiście współczesnym. Albo czy to nazywa

się „być współcześnie", czy ten jest współczesny, którego wielbimy, jeżeli może powiedzieć: „jadłem i piłem wobec niego; ów nauczyciel nauczał w naszych ulicach; widziałem go nieraz; był to człowiek niepokaźny, niskiego pochodzenia, i niewielu przypuszczało znaleźć w nim owo nadzwyczajne, którego ja wcale w nim odkryć nie mogłem, chociaż mogę się z każdym zmierzyć, jeżeli chodzi o współczesność z nim"...? Albo czyż nazywa się to „być współcześnie", czy współczesnym jest ten, do którego Bóg musiałby powiedzieć, gdyby się mieli kiedykolwiek spotkać w przyszłem życiu, a on chciał się powołać na swoją współczesność: „Ja nie znam ciebie"...? A to wprawdzie było równie prawdziwem jak to drugie, że ów współczesny nauczyciela zupełnie nie znał, co czyni tylko wierzący, (nie bezpośrednio współczesny), który od nauczyciela otrzymał warunek i znał go taksamo, jak był poznany przez niego. — „Czekaj tylko chwilę; tak prędko mówisz, że nie mogę przyjść do słowa; mówisz przecież tak, jakbyś dysputował o stopień doktorski. Mówisz jak z książki a na twoje nieszczęście: dokładnie jak z zupełnie określonej książki; znowu bowiem, czy się to stało za twoją wiedzą i wolą czy też nieświadomie, chodzi o kilka słów, nie należących do ciebie, które też nie ty włożyłeś w usta mówiących, lecz wszystkim są dobrze znane, tylko że ty zamiast pluralis używasz singularis.

Słowa z biblii (gdyż są to słowa z biblii) opiewają tak: „jedliśmy i piliśmy wobec niego a on nauczał w naszych ulicach" — „zaprawdę ja nie znam was." Lecz niech będzie i tak; jeżeli jednak z tego, że ów nauczyciel mówi do pojedynczego: „ja nie znam ciebie" wnioskujesz, że ten nie był współczesny nauczycielowi i nie znał nauczyciela, czy nie dopatrujesz się tutaj za wiele? Weźmy owego cesarza, o którym mówiłeś; gdyby on chciał odpowiedzieć człowiekowi, któryby się upierał przy tem, że był obecny na owym wspaniałym weselu: „ja nie znam ciebie", czyż ów cesarz udowodniłby przez to, że ów drugi rzeczywiście nie był obecny, nie był współczesny? — Wcaleby ów cesarz tego nie udowodnił; co najwyżej udowodniłby, że jest głupcem, który nie chciał się tem zadowolić, aby jak Mitridates znać imię każdego z swych żołnierzy, lecz chciał znać nawet wszystkich współczesnych i z tego, że ich poznawał, chciał osądzać, czy dany osobnik mu był współczesny czy nie. Cesarza można było bezpośrednio znać, dlatego i osobnik mógł go także znać, chociaż cesarz jego mógł nie znać; owego nauczyciela jednak, o którym mówiliśmy, nie można było bezpośrednio znać, lecz tylko wtedy, gdy użyczył do tego warunku. Kto otrzymał warunek, otrzymywał go tylko od niego samego; tak więc musi ów nauczyciel znać każdego, kto jego zna, a osobnik może nauczyciela tylko przez

to poznać, że sam przez niego jest poznany. Czyż to nie jest tak, i czy widzisz może, co przez to równocześnie jest powiedziane? Jeżeli wierzącym jest ten wierzący, który Boga poznaje przez to, iż otrzymuje warunek od niego samego, to późniejszy musi tak samo w tem samem znaczeniu otrzymać warunek od niego samego i nie może go przyjąć z drugiej ręki; gdyby się to miało stać, to drugą ręką musiałby być sam Bóg, a w tym wypadku nie powiedziano absolutnie nic o tej drugiej ręce. Jeżeli jednak późniejszy otrzymuje warunek od samego Boga, to jest współczesnym, rzeczywiście współczesnym, czem jest tylko wierzący i czem jest każdy wierzący.

— „To, co mówisz, rozumiem dobrze; pojmuję prawie wszystkie konsekwencye i dziwi mnie tylko, że ja sam nie przyszedłem na to; dałbym wiele, gdybym ja był tym, który do tego doszedł".
— A jednak dałbym jeszcze więcej, gdybym to zupełnie rozumiał; zajmuje mię to więcej, aniżeli to, kto na to wpadł. Nie rozumiałem jeszcze tego zupełnie, jak to natychmiast zobaczysz, i cieszy mnie tylko, że mi zapewne pomożesz, gdyż zrozumiałeś natychmiast całość. Jeżeli pozwolisz jednak, dam ci w tem miejscu to, co prawnicy nazywają duplikatem, duplikat tego, co sam dotychczas rozwinąłem i zrozumiałem. A gdy duplikat wygotuję, uważaj na swoje prawo i zastąp je; do tego wzywam cię obecnie *sub poena praecluci*

et perpetui silentii. — Bezpośrednia współczesność może być tylko powodującą. *a*) Może stać się powodem tego, że współczesny otrzymuje historyczną wiadomość. Pod tym względem lepiej wychodzi na tem współczesny cesarskiemu weselu niż współczesny nauczycielowi, gdyż ten ostatni otrzymuje tylko sposobność widzenia postaci sługi lub co najwyżej jednego czy drugiego czynu, o którym z pewnością nigdy nie wie, czy ma go podziwiać czy gniewać się o to, że się jego samego ma za głupca; nie nakłoni bowiem nauczyciela owego do tego, aby go powtórzył, jak to czyni np. czarodziej, aby widz mógł lepiej śledzić, jak to się dzieje. *b*) Może stać się powodem tego, że współczesny sokratesowo zagłębia się w sobie samym; przez to równocześnie znika jak nic w wiecznem, które w sobie samym odkrywa. *c*) W końcu (a to przecież jest naszem przypuszczeniem, aby nie wracać znowu do Sokratesa) staje się powodem tego, że współczesny jako nieprawda przyjmuje od Boga warunek i tylko oczyma wiary widzi wspaniałość. Tak, błogosławionym niech będzie taki współczesny. Lecz taki nie jest naocznym świadkiem (bezpośrednio zrozumianym) lecz jako wierzący jest współczesnym, w autopsyi wiary. W tej autopsyi jednak znowu każdy niewspółczesny (bezpośrednio zrozumiany) jest współczesnym. Jeżeli więc późniejszy wzruszony nawet może własnem marzycielstwem, życzy sobie być współczesnym (bezpo-

średnio zrozumianym) to udowadnia, że jest oszustem, którego poznać można jak fałszywego Smerdesa po tem, że nie ma uszu — mianowicie uszu wiary, chociaż mogą mu wystarczać dość długie ośle uszy, któremi jak współczesny (bezpośrednio zrozumiany) może wcale dobrze słyszeć, nie stając się jednak współczesnym. Jeżeli późniejszy zostaje przy tem, aby bajać o wspaniałości bycia współczesnym (bezpośrednio zrozumianym) i ciągle wybierałby się w podróż, aby się stać współczesnym, trzeba mu pozwolić; jeżeli mu się jednak bliżej przypatrzysz, możesz łatwo poznać po jego chodzie i po drodze, jaką wybiera, że nie wychodzi na straszności paradoksu, lecz jak tancmistrz zbacza, aby jeszcze na czas przyjść na owo wesele cesarskie. A choć swojej wyprawie święte daje miano i choć wiele mówi o tem, aby podjęli wyprawę w towarzystwie, nie odkrywa wcale świętej ziemi (bezpośrednio zrozumianej), gdyż nie ma jej ani na mapie ani na ziemi, lecz podróż jego jest żartem jak zabawa dziecinna: iść za kimś do drzwi babki. A choć nie użycza sobie spokoju ni dniem ni nocą, a choć prędzej biegnie, niż biedz może koń a człowiek kłamać, to biegnie przecież tylko z różdżką posmarowaną lepem. Chce udawać ptasznika a nie wie, co czynić; bo gdy ptak nie przyjdzie do niego, to nie pomaga mu na pewno gonienie za nim z różdżką. — Pod jednym tylko względem mógłbym skruszony mienić współczesnego (bezpośrednio zrozumianego) szczęśliwym wobec późniejszego. Przypuśćmy mianowicie, że między owem zdarzeniem a życiem późniejszego minęły wieki, to mogłoby między ludźmi powstać wiele gadania o tej rzeczy i to tak głupiego gadania, że nieprawdziwe i niepokojące pogłoski, na które współczesny (bezpośrednio zrozumiany) był narażony, nie mogły mu uczynić możliwości odpowiedniego postępowania tak trudną; a to tembardziej, że według ludzkiego prawdopodobieństwa stuletnie echo, jak echo w niektórych naszych kościołach, mogłoby nietylko wytworzyć moc gadaniny około wiary, lecz także uczynić wiarę paplaniną; a to nie mogło się przecież stać w pierwszem pokoleniu, w którem wiara musiała się okazać w całej swojej pierwotności i musiała się na mocy przeciwieństwa łatwo oddzielić od wszystkiego innego.

Z „CHWILI“

(O chrześcijaństwie).

My wszyscy jesteśmy chrześcijanami — nie mając nawet pojęcia, czem jest chrześcijaństwo.

Wyjaśnię to tylko w jednym jedynym kierunku.

Jeżeli chrześcijaństwo żąda miłości nieprzyjaciół, możnaby w pewnem znaczeniu powiedzieć, że ma do tego żądania pewną przyczynę. Bóg bowiem chce przecież być kochanym a Bóg jest, mówiąc po ludzku tylko, właśnie najstraszniejszym wrogiem człowieka, twoim wrogiem śmiertelnym; według jego woli masz umierać, obumierać, a nienawidzi On właśnie tego, co jest z natury twojem życiem, twego życia rozkoszą.

Ludzie zatem, którzy nie obcują z Bogiem, doznają — o straszna ironio! — szczęścia, że Bóg ich w tem życiu nie nęka. Nie, on nęka tylko tych, których kocha, tych, którzy z nim obcują, których jest — mówiąc po ludzku — wrogiem śmiertelnym — jednak z miłości.

Ale On jest twoim wrogiem śmiertelnym. On, miłość, chce z miłości do ciebie być kochanym;

to znaczy, że musisz umrzeć, obumierać, gdyż inaczej nie możesz go kochać.

Tak więc siedzi sobie Wszechobecny i Wszechwiedzący, jakim jest i uważa na ciebie, wie nawet o najdrobniejszem, co się dzieje w tobie — wie to On, twój wróg śmiertelny! Strzeż się życzyć sobie czegoś — strzeż się obawiać się czegoś! Gdyż to, czego sobie życzysz, nie spełni się, lecz rączej coś przeciwnego; a to, czego się boisz, przyjdzie na ciebie, i to tem prędzej, im bardziej się tego obawiasz. On bowiem kocha cię i chce być przez ciebie kochanym, a jedno i drugie czyni z miłości. Życząc sobie czegoś, nie myślisz jednak o nim, tak samo obawiając się czegoś; albo, jeżeli go łączysz z życzeniem twojem i obawą, to także nie myślisz o nim jako takim tj. kochasz nie Jego — a On chce być kochanym, pragnie tego z miłości.

Weź przykład. Prorok ..... pomyśl tylko nad tem, co to znaczy być prorokiem, jak pełnem trudów i ofiar jest życie takiego człowieka, jak on musi się wyrzec prawie wszystkiego, na co my ludzie zazwyczaj kładziemy nacisk. Pomyśl na przykład o proroku Jonaszu! Taki mąż sterany i znękany służbą Bożą ma skromne życzenie wypocząć chwilę w cieniu drzewa. Znajduje drzewo, cień, spokój w cieniu tego drzewa; czyni mu to tak dobrze, że życzył sobie przypuszczalnie zachować nadal to orzeźwienie i obawiał się utracić je znowu i słusznie: Bóg Wszechmocny

natychmiast zwraca uwagę na to drzewo i wysyła robaka, który niszczy jego korzenie.

Tak przerażającym (mówiąc tylko po ludzku) jest Bóg w swej miłości; tak przerażającem jest (mówiąc tylko po ludzku) jest być kochanym przez Boga i kochać Boga; przesłanką bowiem twierdzenia „że Bóg jest miłością“ jest drugie twierdzenie: „On jest twoim wrogiem śmiertelnym“.

Jeżeli przyjmiemy, że niema Boga, wieczności sądu, to oficyalne chrześcijaństwo jest wcale miłym i przyjemnym wynalazkiem, który czyni życie w rozumny sposób pełnem użycia, pełniejszem użycia, niż je mógł kiedykolwiek uczynić poganin. Poganinowi przeszkadzała, jak wiadomo, w użyciu zawsze wieczność; tej rzeczy jednak oficyalne chrześcijaństwo dało zwrot w tym kierunku, że wieczność właśnie ma dopiero użyczyć prawdziwego smaku, prawdziwej rozkoszy życia i użycia.

Jak komponiście waryacyi może przyjść na myśl wziąć z marsza żałobnego motyw do wesołej galopki, tak oficyalne chrześcijaństwo wzięło z Nowego Testamentu (tej nauki o krzyżu i męce, trwodze i drżeniu przed wiecznością) motyw do powabnej sielanki z dziecinnemi zabawami i hopsaniem, gdzie wszystko dzieje się tak wesoło, tak wesoło, tak nadzwyczaj wesoło, gdzie proboszcz, grajek odpustowy, każe za pieniądze grać chrześcijaństwu (tej nauce o obumieraniu) na weselach i chrzcinach a wszystko jest takie pełne radości

i uciechy nad tym wspaniałym światem (chrześcijaństwo powiada: nad tym zakładem karnym, tą doliną łez), z którym się wspaniałość dopiero nie kończy, gdyż on (według Nowego Testamentu jest on czasem doświadczenia, po którym następuje czas odpowiedzialności i sądu) jest tylko przedsmakiem o wiele weselszej jeszcze wieczności, poręczonej przez proboszcza wszystkim rodzinom które okazują zrozumienie dla wieczności, wybierając go spowiednikiem.

Geniusz-chrześcijanin.

Ze nie każdy jest geniuszem, każdy chętnie przyzna. Że jednąk chrześcijanin jest jeszcze rzadszy, niż geniusz — o tem filuternie zupełnie zapomniano.

Różnica między geniuszem a chrześcijaninem polega na tem, że geniusz jest czemś nadzwyczajnem na polu naturalnych zdolności, czem się nikt sam uczynić nie może, chrześcijanin zaś nadzwyczajnem (albo dokładniej mówiąc: zwyczajnem, które jest tylko nader rzadkie) na polu wolności, czem każdy z nas być powinien. Dlatego Bóg chce, aby chrześcijaństwo głoszono bezwarunkowo wszystkim, dlatego apostołowie są zupełnie prostymi ludźmi, dlatego pierwowzór przybrał postać sługi. Wszystko to dowodzi, że owo nadzwyczajne jest właściwie zwyczajnem, które dla wszystkich jest dostępne. A mimo to chrześcijanin jest rzadszy, niż geniusz.

Lecz nie należy się dać wprowądzać w błąd przez okoliczność, że jest dla wszystkich dostęp-

nem, dla wszystkich możliwem być chrześcijaninem — jakoby dlatego musiało to być także czemś łatwem i jakoby musiało istnieć wielu chrześcijan. Nie. Musi ono być dla wszystkich możliwem, gdyż inaczej nie byłoby nadzwyczajnem na polu wolności; ale chrześcijanin pozostaje dlatego mimo to większą rzadkością niż geniusz.

Przypuśćmy, że słusznem jest istnienie tylu batalionów i milion kroć milionów chrześcijan, to jednak pozostaje jeden zarzut, który rzeczywiście sprawia trudności. Wystąpienie chrześcijaństwa nie odpowiada wtedy w żaden sposób prawom zwykłego bytu. Widzimy mianowicie wszędzie, że dla produkcji rzeczywistego życia trwoni się niezmierne mnóstwo zarodków życiowych. Biliony roślin giną w pyłku kwiatowym, który wiatr rozpyla, tak samo giną biliony istot, jako same tylko możliwości; na jeden geniusz idzie może 1000 razy po 1000 ludzi i t. d. Tylko w chrześcijaństwie byłoby wtenczas inaczej; każdy urodziłby się jako to, co ma być rzadsze od geniuszu; jako chrześcijanin.

Jeszcze inny zarzut sprawić musi rzeczywistą trudność, jeżeli się istotnie tak ma rzecz z owymi milionami chrześcijan. Ziemia jest tylko małym punktem w wszechświecie — a mimo to miałoby być chrześcijaństwo dla niej zastrzeżone i za taką śmiesznie niską cenę, żeby każdy tylko się urodził chrześcijaninem.

Inaczej sprawa wygląda, jeżeli się pojmuje istnienie chrześcijanina w jego prawdziwej, wysokiej idealności i jeżeli stosownie do tego zastępuje się gadaninę o chrześcijańskiem społeczeństwie i 1800-letniej historyi chrześcijaństwa i jego doskonałości przez zdanie: chrześcijaństwo wcale nie weszło w ten świat, pozostało przy pierwowzorze i co najwyżej przy apostołach — lecz ci przy głoszeniu go kierowali się tak silnie względami na jego rozszerzenie, że już od nich zaczyna się zło. Inną bowiem jest rzeczą starać się o rozszerzenie w ten sposób, że się rano i wieczór bez przerwy głosi naukę dla wszystkich a inną jest rzeczą spiesznie kazać ludziom setkami i tysiącami przyjmować nazwę chrześcijan i głosić się uczniami Jezusa Chrystusa. Głoszenie jej przez pierwowzór było czemś innem. Jak bowiem bezwarunkowo głosił naukę dla wszystkich i tylko po to żył, tak bezwarunkowo żądał też, żeby się stać rzeczywiście uczniem, chcąc się tak nazwać. Gdyby zgromadzenie ludowe dało się porwać mowie Chrystusa, to z pewnością nie pozwoliłby jeszcze owym tysiącom nazywać się uczniami Chrystusa. Nie, on zawczasu nakładał hamulec. Dlatego pozyskał też w $3^1/_2$ latach tylko 11 uczniów, gdy j e d e n apostoł w j e d n y m d n i u, ba nawet w j e d n e j godzinie zyskuje 3000 uczniów Chrystusa. Albo uczeń jest w tym wypadku większym od mistrza albo prawdą jest,

że apostoł łowił nieco zą prędko, że chciał nieco za prędko rozszerzać i że zatem tu już zaczyna się zło.

Boski tylko autorytet mógł rodowi ludzkiemu tak imponować, że bezwarunkowo wziął rzecz poważnie, aby bezwarunkowo zapragnąć wiecznego. Tylko Bóg-człowiek to potrafi: bezwarunkowo pracować dla rozszerzenia i równie bezwarunkowo trzymać się tego, co należy rozumieć przez ucznia. Tylko Bóg-człowiek mógłby to znieść (jeżeli chcemy to pomyśleć), aby przez tysiące lat działać dla rozszerzenia nauki przez czyste jej głoszenie, choćby w ten sposób miał nie dostać ani j e d n e g o ucznia, gdy mógł ich dostać przez zmianę warunków. Apostoł ma przecież egoistyczny popęd do pocieszania się, iż dostanie zwolenników i dostanie się w większe towarzystwo. Bóg-człowiek nie ma tej potrzeby; nie potrzebuje zwolenników dla siebie samego i ma dlatego tylko cenę wieczności, nie cenę targową.

Tak działo się, gdy Chrystus głosił chrześcijaństwo; imponowało ono bezwarunkowo rodowi.

Ale naturam furca expellas — ona znowu wraca. Człowiek ma skłonność do odwracania takiego stosunku. Jeżeli zmusza się psa do chodzenia na dwóch łapach, to w każdej chwili znowu ma skłonność do chodzenia na wszystkich czterech, i będzie to ciągle czynił, gdzie się tylko da, i zawsze będzie czekał na to, aby to móc czynić. Tak w całej historyi chrześcijaństwa idzie dążenie rodu ludzkiego w tym kierunku, aby znowu chodzić na czworakach: chce się znowu wyzbyć chrześcijaństwa i wydaje filuternie swoje wyrzeczenie się chrześcijaństwa właśnie za chrześcijaństwo, za udoskonalenie chrześcijaństwa.

Najpierw wysuwano na pierwszy plan odwrotną stronę „pierwowzoru": z pierwowzoru stał się odkupiciel i zamiast myśleć o naśladowaniu, zatrzymywano się przy rozważaniu wyświadczanych przez niego dobrodziejstw i życzono sobie być na miejscu tych, którym je wyświadczono. Jest to naturalnie równie odwrotnie, jak gdyby chciano mówić o pierwowzorze dobroczynności a nie chcianoby wziąć sobie jego dobroczynności, za wzór, lecz życzonoby sobie raczej być na miejscu tych, którym pierwowzór ją wyświadczał.

Pierwowzór zatem został poniżony. Następnie odprawiono także apostołów jako pierwowzór. Następnie także pierwowzór pierwszej gminy chrześcijańskiej. I w ten sposób doszło się wkońcu szczęśliwie do tego, aby chodzić na czworakach i to, właśnie t o było prawdziwem chrześcijaństwem. Dogmatami zabezpieczono się przeciw temu wszystkiemu, co poniekąd mogło być nazwane chrześcijańskim pierwowzorem i w ten sposób zdążano pełnemi żaglami do — udoskonalenia chrześcijaństwa.

Chrześcijaństwo człowieka duchowego — chrześcijaństwo nas ludzi.

Jeżeli takie chrześcijaństwo przeciwstawiam innemu, mógłby mię ktoś łatwo źle zrozumieć w tym kierunku, że przyłączyłem się przecież do zdania weterynarza pastora Foga, że istnieją dwa rodzaje chrześcijaństwa. Nie, mimo to przeciwstawienie jestem niezmiennie tego mniemania, że chrześcijaństwo Nowego Testamentu jest chrześcijaństwem, to drugie zaś oszustwem, które tamtemu nie jest więcej równe jak czworobok kołu. Przeciwstawienie obu ma mi jednak dać sposobność do objaśnienia w kilku słowach tego, co wypowiedziałem w artykule „Ojczyzny": czy nie my ludzie, czy nie ród jest tak zdegenerowany, że nie rodzą się już ludzie, którzyby mogli znieść Boskie, chrześcijaństwo Nowego Testamentu. Przyczem w najprostszy sposób daną będzie zaprzysiężonym kapłanom sposobność rozpoczęcia dowodu, że oficyalne chrześcijaństwo jest chrześcijaństwem Nowego Testamentu, i że chrześcijaństwo istnieje.

Chcę zwrócić uwagę na to, że dwie głównie zachodzą różnice między człowiekiem duchowym a nami ludźmi; na nich chcę następnie wykazać znowu różnicę między chrześcijaństwem Nowego Testamentu a chrześcijaństwem „chrześcijańskiego społeczeństwa".

1. Człowiek duchowy różni się tem od nas ludzi, że jest, by się tak wyrazić, dość solidnie zbudowany, aby móc nosić w sobie podwojenie. My ludzie mamy się do niego, jak mur pruski do fundamentu; jesteśmy tak luźnie i słabo zbudowani, że nie możemy unieść podwojenia. Chrześcijaństwo Nowego Testamentu bez podwojenia jednak pomyśleć się nie da.

Człowiek duchowy może znieść w sobie podwojenie. Może swoim rozumem pojąć, że coś jest przeciw rozumowi a jednak tego wtedy pragnąć; może swoim rozumem pojąć, że coś istnieje ku zgorszeniu a jednak tego wtedy chcieć; że go coś, mówiąc po ludzku, unieszczęśliwia a jednak wtedy tego pragnąć i t. d. Chrześcijaństwo Nowego Testamentu jest właśnie tak złożone, że żąda tej biegłości. My ludzie jednak nie możemy w nas wytrzymać ani znieść podwojenia; nasze chcenie zmienia nasze zrozumienie. Nasze, „chrześcijańskiego społeczeństwa" chrześcijaństwo jest też obliczone na to; odbiera chrześcijaństwu zgor-

szenie, paradoks i t. d. i zastępuje je prawdopodobieństwem, bezpośrednią zrozumiałością. To znaczy: zamieniamy chrześcijaństwo w coś zupełnie innego, wprost w przeciwieństwo tego, czem jest w Nowym Testamencie; a to jest chrześcijaństwem „chrześcijańskiego społeczeństwa“, chrześcijaństwo nas ludzi.

2. Człowiek duchowy różni się tem od nas ludzi, że może wytrzymać izolacyę; stoi jako człowiek duchowy o tyle wyżej, im więcej może wytrzymać izolacyę. My ludzie przeciwnie potrzebujemy zawsze „innych“, tłumu; umieramy, rozpaczamy, gdy nie jesteśmy pewni, że jesteśmy w tłumie, tego samego zdania, co tłum i t. d.

Chrześcijaństwo Nowego Testamentu jest jednak obliczone właśnie na tę izolacyę człowieka duchowego i przez nią uwarunkowane. Chrześcijaństwo Nowego Testamentu polega na tem, że się Boga kocha w nienawiści do ludzi, w nienawiści do siebie samego, a przez to także w nienawiści do innych ludzi, do ojca i matki, żony i dziecka i t. d. — jest ono najsilniejszym wyrazem najbardziej męczącej izolacyi. — Odnośnie do tego mówię: tacy ludzie, ludzie t e j jakości i t e g o kalibru nie rodzą się już.

Chrześcijaństwo nas ludzi jest takie: Boga tak kochać, żeby można przytem kochać innych ludzi i być przez nich kochanym, a więc, aby ciągle mieć za sobą innych, tłum.

Oto przykład. W „społeczeństwie chrześcijańskiem“ jest następujące chrześcijaństwo. Mężczyzna przystępuje z kobietą do ołtarza, gdzie elegancki, wystrojony proboszcz, który nawpół studyował poetów a nawpół Nowy Testament, wygłasza nawpół erotyczną, nawpół chrześcijańską mowę, mowę ślubną; oto jest chrzecijaństwo w „społeczeństwie chrześcijańskiem“. Chrześcijaństwem Nowego Testamentu byłoby to: gdyby ów mężczyzna rzeczywiście mógł tak kochać, żeby dziewczę było wprawdzie jedynem, całą namiętnością jego duszy, przedmiotem jego miłości (lecz nawet i tacy ludzie nie istnieją już) i żeby ją potem w nienawiści do siebie samego i do ukochanej opuścił, aby ukochać Boga. — W odniesieniu do tego mówię: Tacy ludzie, tej jakości i tego kalibru, nie rodzą się już.

Chrześcijaństwo Nowego Testamentu — chrześcijaństwo „chrześcijańskiego społeczeństwa".

Myślą chrześcijaństwa było: chcieć wszystko zmienić.

Rezultatem chrześcijaństwa „chrześcijańskiego społeczeństwa" jest to, że wszystko, bezwarunkowo wszystko pozostało takiem, jakiem było, tylko że wszystko otrzymało markę „chrześcijańskie" — i tak (grajcie muzykanci!) tak żyjemy w pogaństwie:

„A życie me, — miłości cud —
i głośny śpiewów dźwięk..."

albo raczej: żyjemy w pogaństwie, które jest rafinowane przez wieczność, przez to, że przecież całość jest chrześcijańską!

Spróbuj, weź, co chcesz a zobaczysz, że się zgadza to, co mówię. Chrześcijaństwo chciało czystości — więc precz z domami rozpusty. Rzeczywiście zaszła zmiana, jednak ta, że domy

rozpusty zostały zupełnie jak w pogaństwie, że rozpusta rozpanosza się jeszcze tak samo, tylko że teraz mamy „chrześcijańskie" domy rozpusty. Rajfur jest obecnie „chrześcijańskim" rajfurem, jest on równie dobrym chrześcijaninem, jak my inni. Wykluczyć go z dobrodziejstw łaski — „broń Boże" rzekłby proboszcz „dokądby to miało prowadzić, gdybyśmy zechcieli raz zacząć od tego, aby wykluczyć jednego płacącego członka!". Umiera i w porządku, zależnie od tego, wiele zapłaci, otrzymuje swoją mowę pochwalną nad grobem. A kiedy proboszcz zarobił swe pieniądze w tak nędzny, biorąc rzecz po chrześcijańsku, tak nizki sposób — gdyż, biorąc rzecz po chrześcijańsku, mógłby je raczej ukraść — jedzie do domu, gdyż spieszy mu się: ma iść do kościoła, aby deklamować, albo, jak mówi biskup Martensen aby złożyć świadectwo.

Chrześcijaństwo chciało uczciwości i sprawiedliwości — a więc każdy rodzaj oszustwa musi, się skończyć. Przez to uskuteczniono rzeczywistą „zmianę", że oszukiwanie tak samo się dalej rozwija, jak w pogaństwie (każdy chrześcijanin oszukuje w swoim zawodzie!), tylko że oszukiwanie otrzymało przydawkę „chrześcijańskie", stało się „chrześcijańskiem" zdzierstwem — a proboszcz udziela błogosławieństwa temu chrześcijańskiemu społeczeństwu, temu chrześcijańskiemu państwu, w którem się oszukuje jak w pogaństwie i kpi

się nadto, przez utrzymanie proboszcza, największego oszusta, ze sławy, że chrześcijaństwo istnieje.

Chrześcijaństwo chciało wnieść powagę w życie i odwartościować czcze poważanie, czczą cześć — dlatego pozostało wszystko, jak było, tylko że dodano przymiotnik „chrześcijański“, zabawka z orderami, tytułami i rangami i t. d. stała się chrześcijańską — a proboszcz (ta najnieprzyzwoitsza ze wszystkich dwuznaczności, to najśmieszniejsze quidproquo ze wszystkich śmieszności!), proboszcz sam jest arcywesoły, gdy go dekorują „krzyżem“. Krzyżem! Tak, w chrześcijaństwie „chrześcijańskiego społeczeństwa“ jest krzyż dokładnym pendant konika i trąbki dziecinnej.

I tak we wszystkiem. Obok popędu samozachowawczego żaden popęd w naturalnym człowieku nie jest tak silny, jak popęd do rozmnażania się. Dlatego stara się chrześcijaństwo ten popęd przytłumić; uczy, że lepiej jest nie ożenić się, że jednak, gdy chodzi o wybór między dwojgiem złego, należy małżeństwo wybrać przed dziką chucią. W chrześcijańskiem społeczeństwie jednak rozmnażanie rodu stało się zadaniem życia na równi z chrześcijaństwem; a proboszcz (to wcielenie wszelkiej bezsensowości, przyobleczone w długie szaty!), proboszcz, nauczyciel chrześciaństwa, chrześcijaństwa Nowego Testamentu, otrzymuje ze względu na to, że dochód człowieka powinien być dostosowany do jego działalności przy

rozmnażaniu rodu, za każde dalsze dziecko „trochę“ więcej.

Jako rzekłem: próbuj, gdzie chcesz, a wszędzie znajdziesz, że tak jest, jak mówię: pogaństwo zostało zupełnie niezmienione i przyjęło tylko przymiotnik „chrześcijańskie“ — oto jest prawdziwy postęp od pogaństwa do chrześcijaństwa.

Jeżeli my wszyscy jesteśmy chrześcijanami, to eo ipso chrześcijaństwa niema.

Trzeba to tylko wykazać a można to łatwo widzieć, gdy się zaś raz widziało, nie można tego więcej zapomnieć.

Każde określenie, które odnosi się do wszystkich, nie może wpłynąć na samo życie, lecz tworzy albo podstawę naszego życia albo obojętne jego określenie poboczne.

Pomyśl n. p. o pojęciu człowieka. Jesteśmy wszyscy ludźmi. Że tem jesteśmy, nie wpływa to w żaden sposóbokreślająco na życie ludzkie; całość bowiem zależy od przesłanki, że my wszyscy jesteśmy ludźmi. To określenie tworzy zatem przesłankę i podstawę naszego życia: jesteśmy wszyscy ludźmi — a teraz możemy zacząć.

Przykład ten wykazuje określenie, które dla wszystkich uchodzi za podstawowe. Druga możliwość była, że określenie, które odnosi się do wszystkich, przez to, że się odnosi do wszystkich, stało się nic nie mówiącem określeniem pobocz-

nem, które jako takie znowu leży przed każdym początkiem.

Przypuśćmy (nie zastanawiając się więcej nad tem, że to jest dziwne przypuszczenie; przecież wyjaśnimy wnet sprawę) — przypuśćmy zatem, że jesteśmy wszyscy łotrami, „osławionemi" osobistościami. Jeżeli tem jesteśmy wszyscy bez wyjątku, to to określenie eo ipso nie będzie wcale miało żadnego wpływu na całość. Będziemy wtedy zupełnie tak samo żyli, jak teraz żyjemy, a każdy będzie uchodził za to, za co teraz uchodzi. Kilka osławionych osobistości będzie napiętnowanych jako złodzieje i rozbójnicy w obrębie przesłanki, że wszyscy jesteśmy osławionemi osobistościami; inne osławione osobistości będą w obrębie tej samej przesłanki zażywały wysokiego poważania itd. Krótko mówiąc, wszystko do najdrobniejszej drobnostki, pozostanie jak jest obecnie. Ponieważ mianowicie wszyscy jesteśmy osławionemi osobistościami, to pojęcie to znosi się. Jeżeli wszyscy tem jesteśmy, to nie jest niczem być tem; nie tylko się mówi wtedy coś najobojętniejszego, odmawiając komu nieposzlakowania, ale nie mówi się wtedy przez to nic.

Zupełnie tak samo ma się rzecz z tem, że my wszyscy jesteśmy chrześcijanami. Jeżeli wszyscy jesteśmy chrześcijanami, to pojęcie to jest zniesione. Że jesteśmy chrześcijanami, leży wtedy jako obojętna rzecz uboczna przed początkiem — a te-

raz zaczynamy i żyjemy zwykłem życiem ludzkiem, zupełnie jak w pogaństwie. Nasze chrześcijaństwo nie może wcale wkraczać określająco w nasze życie, gdyż przez to, że wszyscy jesteśmy chrześcijanami, chrześcijaństwo pozbawiono siły oddziaływania.

Myślą Boga z chrześcijaństwem było, jeżeli wolno mi się tak wyrazić, uderzyć przed nami ludźmi raz silnie w stół. Dlatego złożył odwrotnie „jednostkę“ i „ród“, osobnika i tłum, stawiając je w przeciwieństwo i spór. Gdyż być chrześcijaninem nazywało się w jego myśli żyć właśnie w walce, stać jako „osobnik“ w walce z „rodem“, z milionami, z rodziną, z ojcem, matką itd.

Uczynił to Bóg c z ę ś c i o w o z miłości; gdyż On, Bóg miłości, chciał być kochanym. Ponieważ jednak zna się nadto dobrze na miłości, nie chciał się dać kochać batalionom albo całym narodom, które komenderuje się raz, dwa, trzy do parady kościelnej; nie, jego formułka jest ciągle ta: osobnik w przeciwieństwie do innych. A c z ę ś c i o w o uczynił to Bóg jako panujący, aby w ten sposób trzymać ludzi w karbach i wychowywać ich. To było myślą Boga. My ludzie musielibyśmy wprawdzie powiedzieć w pewnem znaczeniu, gdyby nam wolno było, że to był najkapryśniejszy pomysł, jaki Bóg mógł mieć, tak nas złożyć i przeszkodzić nam w tem, co jako stworzenia zwierzęce uważamy za szczęście: żyć w kupie, zawsze jeden taksamo „jak inni“.

To się też Bogu udało; rzeczywiście zaimponował ludziom.

Lecz wkrótce ród ludzki przyszedł do siebie i chytrze, jakim jest, widział: usunąć gwałtem chrześcijaństwo, nie uchodzi — dlatego chcemy to spróbować podstępnie; jesteśmy wszyscy chrześcijanami, więc eo ipso chrześcijaństwo usunięto.

I tu zatrzymujemy się też. Całość jest łotrostwem. Tych 2000 kościołów, czy wiele ich tam jest, jest po chrześcijańsku rzecz biorąc, łotrostwem; tych 1000 duchownych w aksamicie, jedwabiu, tybecie i orleanie jest, po chrześcijańsku rzecz biorąc, również łotrostwem — gdyż całość polega na łotrowskiem przypuszczeniu, że my wszyscy jesteśmy chrześcijanami tzn. na łotrowskiem usunięciu chrześcijaństwa.

Dlatego jest też dziwnym rodzajem eufemizmu, jeżeli się tem uspokajamy, że wszyscy będziemy zbawieni albo, że „każdy taksamo będzie zbawiony jak inni“. Ten adres bowiem nie jest w niebie znany; pod tym adresem taksamo nie dostaje się do nieba, jak lądem nie można się dostać do Nowej-Holandyi.

Powstanie w uporze — powstanie w obłudzie albo apostazya od chrześcijaństwa.

Że człowiek jest stworzeniem upartem, dobrze wiadomo; że jednak jest nadzwyczaj mądrem stworzeniem — o ile chodzi o mięso i krew i ziemski dobrobyt — na to się nie zawsze zwraca uwagi. Mimo to tak jest, z czem zupełnie dobrze się zgadza, że się wielu wcale słusznie skarży na głupotę ludzką.

Jeżeli zatem coś człowiekowi nie odpowiada, to bada najpierw mądrze, czy potęga, która mu to rozkazuje, nie jest zanadto silną, aby jej móc stawiać opór, przeciwstawić jej własną moc. Jeżeli nie jest zbyt silną, buntuje się z uporem.

Jeżeli jednak moc, która mu coś nieodpowiedniego rozkazuje, jest tak przepotężną, że powstanie w uporze nie ma wogóle żadnych widoków, — to chwyta się obłudy.

Odnosi się to również do chrześcijaństwa. Że odstępstwo od chrześcijaństwa już dawno nastąpiło, tego nie zauważono, gdyż odstępstwo, po-

wstanie, stało się w obłudzie i przez obłudę. Społeczeństwo chrześcijańskie jest właśnie odstępstwem od chrześcijaństwa.

W Nowym Testamencie jest według własnej nauki Chrystusa byt chrześcijanina, mówiąc tylko po ludzku, czczą męką, męką, wobec której wszelkie inne cierpienia ludzkie są prawie tylko zabawką dziecinną. Chrystus mówi o tem zupełnie otwarcie, że jego uczniowie mają krzyżować ciało, siebie samych nienawidzić, cierpieć za naukę, - że będą płakali i wyli, gdy się świat cieszy; obiecuje uczniowi cierpienia, które najgłębiej ranią serca; że musi nienawidzić ojca i matkę, żonę i dziecko, że będzie robakiem a nie człowiekiem. Tak przecież opisuje Pismo pierwowzór, a być chrześcijaninem znaczy równać się pierwowzorowi. Stąd też owe nieustanne napomnienia, że nie należy się gorszyć — tem mianowicie, że najwyższe boskie ocalenie i pomoc człowieka ma być takim strachem.

Tak się ma sprawa z chrześcijaństwem. Patrz, to nie jest dla nas ludzi; od takich rzeczy najchętniej byśmy się uwolnili. Tak, gdyby jakaś ludzka moc wpadła na coś takiego, natychmiast by się ludzie zbuntowali w uporze przeciw niej.

Ale na nieszczęście Bóg jest mocą, przeciw której nie można się zbuntować w uporze.

Wtedy chwycił się „człowiek“ obłudy. Nie miano nawet na tyle odwagi i rzetelności i prawdy,

aby wprost powiedzieć do Boga: „W to się nie mogę wdawać“; chwycono się obłudy i sądzono, że się jest przez to zupełnie ubezpieczonym.

Chwycono się obłudy; sfałszowano pojęcie chrześcijanina.

Być chrześcijaninem, mówiono, jest czczem szczęściem i błogością. „Czemże byłbym, ach, czemże byłbym, gdybym nie był chrześcijaninem! Co za nieocenione szczęście być chrześcijaninem! Tak, być chrześcijaninem, to dopiero użycza życiu prawdziwego znaczenia, to daje radości smak i upojenie w cierpieniu“.

W ten sposób staliśmy się wszyscy chrześcijanami. I odtąd rzecz szła gładko; artyści, których za to opłacano, kapali od namaszczonych słów i górnolotnych frazesów, słali spojrzenia pełne zachwytu ku niebu i dawali łzom płynąć strumieniami; nie mogli dość przesadnie dziękować Bogu za wielkie szczęście, że jesteśmy chrześcijanami i t. d. A tajemnicą jest: sfałszowaliśmy pojęcie chrześcijanina i spodziewamy się teraz, przez łotrowskie, obłudne pochlebstwo, przez ckliwe, wiecznie powtarzane podziękowanie za to — że jesteśmy przeciwieństwem tego, co on rozumie przez chrześcijanina, przez to spodziewamy się utoczyć mu woskowy nos, jak przez to nas samych oszukujemy; przez gorące podziękowanie za to, że jesteśmy chrześcijanami, spodziewamy się ujść przed tem, że się nimi stać powinniśmy.

Patrz, dlatego kościół jest najdwuznaczniejszem miejscem, jakie istnieje. Pewno, że istnieją inne miejsca, które się zwyczajnie tak nazywa; ale one właściwie nie są dwuznaczne, gdyż są całkiem jednoznacznie tem, czem są, a właściwa dwuznaczność przez to właśnie zostaje usuniętą, że się je tak nazywa. Kościół przeciwnie jest dwuznacznem miejscem; kościoły ochraniane przez państwo w „społeczeństwie chrześcijańskiem“ są najdwuznaczniejszem, co kiedykolwiek istniało.

Gdyż mieć Boga za głupca, nie jest dwuznacznem; dwuznacznem przeciwnie jest, robić z tego nabożeństwo. Chcieć znieść chrześcijaństwo nie jest dwuznacznem; dwuznacznem jest jednak zniesienie nazywać rozszerzeniem.

Pieniądze dawać na walkę przeciw chrześcijaństwu, nie jest dwuznacznem; dwuznacznem jest jednak brać za to pieniądze, że się działa przeciw chrześcijaństwu — pod pozorem, że się działa dla niego.

TREŚĆ:

XII. *Fichte.* **Powołanie człowieka.** W przekładzie Adama Zieleńczyka. Kor. 3.

XIII. *Fontenelle.* **Rozmowy zmarłych.** W przekładzie Juliusza Germana. Kor. 3.

XIV. *Walter Savage Landor.* **Dyalogi fikcyjne.** W przekładzie Maryi Rakowskiej. Kor. 3.

XV. *Voltaire.* **Refleksye.** W przekładzie Grzegorza Glassa. Kor. 3·—.

XVI. *Hebbel.* **Dzienniki.** W przekładzie Karola Irzykowskiego. Kor. 3·—.

XVII. *Hello.* **Studya i szkice.** W przekładzie Walerego Gostomskiego. Kor. 3·—.

XVIII. *Emerson.* **Wybór dzieł.** W przekładzie Maryana Olszewskiego i M. Rakowskiej.

XIX. *Kardynał Newman.* **Przyświadczenia wiary.** W przekładzie Stanisława Brzozowskiego.

XX. *Marek Aureliusz.* **Rozmyślania.** W przekładzie Maryana Reitera. Kor. 3·—.

XXI. *Rousseau.* **Wybór pism.** W przekładzie Zygmunta Matkowskiego.

XXII. *Sören Kierkegaard.* **Wybór pism.** W przekładzie M. Bienenstocka. Kor. 3·—.

XXIII. *Tomasz Carlyle.* **Wybór pism.** W przekładzie Savitri.

XXIV. *Zygmunt Krasiński.* **Myśli o sztuce.** Zebrał i wstępem o poglądach estetycznych Krasińskiego poprzedził Adam Siedlecki. Kor. 3· —.

XXV. *Maeterlink:* **Skarb pokornych.** W przekładzie W. Daleckiej.

XXVI. *Jerzy Sorel.* **O sztuce, religii i filozofii.** W przekładzie Michała Rudnickiego. Kor. **4**·—.

XXVII. *Fryderyk Schlegel.* **Fragmenty i idee.** W przekładzie Ludwika Staffa.


SYMPOSION
POD · REDAKCYĄ · LEOPOLDA · STAFFA

